

تراثنا

المَغْنَى
في
أبواب التوحيد والعدل

إملاء
الفاضي أبي الحسن عبد الجبار
المتوفى ٤١٥ هجرية

أجزء السادس

٢. الإرادة

مراجعة
الدكتور إبراهيم تذكور

تحقيق
الأب ج. ش. فنواقي

بإشراف
الدكتور طه حسين

وزارة الشؤون والإرشاد القومي
المركز المصري العام
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

تراثنا

المَغْنَى
في
أبواب التوحيد والعدل

إملاء
الفاضل أبي الحسن عبد الجبار
المتوفى ٤١٥ هـ

الجزء السادس

٢- الإزادة

مراجعة
الدكتور إبراهيم مذكور

تحقيق
الأب ج. ش. قناتي

بالقلم
الدكتور طه حسين

وزارة الثقافة والإرشاد القومي
المركز القومي للدراسات والبحوث
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر

مقدمة

وصفنا في مقدمة كتاب التعديل والتجوير من هذا الجزء السادس ،
النسختين الخطيتين ، وصفا مطولا مستقصى ؛ وهما النسختان المرموز لهما
بالحرفين ص ، ط .

ونسخة ص هي الأصل الذي اعتمدنا عليه ، دون أن نفرل النسخة
الأخرى ، فقد أخذنا بعض قراءاتها واضعين إياه في المتن .
وهذه بعض ملاحظات نود التنبيه عليها ، أرجأناها الى هذا الموضع
لأنها تختص أساساً بنسخة ص من هذا الجزء .

الملاحظة الأولى : أن ترقيم الورقات — وهو عمل متأخر جدا — اختلف
من الورقة ١٧٥ الى آخر النسخة . ذلك أن الذي رقم الورقات ، جاء عند
الورقة ١٧٥ ، ورجع الى الوراء مرة أخرى ، فوضع رقماً ١٦٥ ، مما يخل
بتسلسل الترقيم . وقد صححنا هذا ، ووضعنا الأرقام الصحيحة ، وبذلك
يكون صفحة ١٦٥ من المخطوط = ١٧٥

١٦٦ من المخطوط = ١٧٦

وهكذا

الملاحظة الثانية : أن هناك ثلاث ورقات لم تصوّر بالفيلم ، ولم تكبر
تبعا لذلك . هذه الورقات هي ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، يوازيها من الأرقام
التسلسلة الصحيحة ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ .

وقد أكملت لحسن الحظ من نسخة ط .

* * *

وكنا نود أن نورد لأسماء الأعلام ، وأسماء الكتب التي وردت في أثناء كتابي التعديل والجوير ، والارادة ، من هذا الجزء السادس ، غير أن ضيق الوقت صرفنا عن ذلك . أما الكتابة في موضوع الكتاب ، وفي موضوع كل جزء ، مما بسط القاضى القول فيه ، فلم تتعرض له ، اكثفاء بتقويم النص أولا ، وحتى يتم طبع سائر الأجزاء .

كتاب الإرادة

الكلام في الإرادة^(١)

فصل

في ذكر الخلاف في جملة وأصوله

قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر مَنْ تبعهما أنه تعالى يريد في الحقيقة ، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن ، إذا فعل الإرادة ؛ وأنه يريد إرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ، وأن إرادته توجد لا في محل .

ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل . وإنما اختلفوا فيما هي ، إلا ما حكى عن بشر بن المتمر أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فِعْل . فهو لم يزل مريداً لجميع أفعاله ، وجميع طاعات عبادته ، لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالمٌ صلاحاً وخيراً ، ولا يريد . قال : فلما كان عالماً بذلك أجمع كان مريداً له . والإرادة التي هي صفة فعل ، أو المراد بها فعل نفسه ^(٢) ، وهي خَلَقَ له ، وهي قبل الفعل . لأن الشئيين لا يكون أحدهما يصاحبه ، وهما معاً . وإذا أراد به فِعْلٌ عبادته ، فهي الأمر به .

وقال إبراهيم التستلي : إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله ، أو أمره ، أو حكمه . قال : لأنَّ الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك / ، أو تكون ضميراً

١٠٤ ط

(١) من هنا إلى الصفحة التالية سطر ١٥ غرم في نسخة ط

(٢) وقد تقرأ « بعينه » (المحقق)

أو قرب الشيء من الشيء . كقوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » (١) .
والضمير يستحيل على الله ، فيجب أن تكون إرادته ما ذكرناه . قال :
والمراد يسمى إرادة في اللغة ؛ يقول القائل : جئني بإرادتي ، بمعنى مرادى .
ويقول : أراد مني كذا ، أى أمرنى به . ويقال : إن الله يريد لأن يقيم
القيامة ، أى قد حكم بذلك .

٥

والمحكى عن شيخنا أبى الهذيل رحمه الله أن إرادة الله غير المراد ،
فإرادته لما خَلَقَهُ هى خَلَقَتْهُ له ، وهى معه ، وخلق الشيء عنده غير
الشيء ، وإرادته لطاعات العباد هى أمره بها .

وسمعت شيخنا أبى اسحاق بن عياش ، رحمه الله ، يحكى عن جعفر
ابن حرب رحمه الله : أنه أول مَنْ سبق إلى القول بجواز إرادة الله
لا فى محل .

١٠

وسمعت صاحب الجليل آدم الله علوه يقول : إن أول مَنْ سبق
ذلك شيخنا أبو الهذيل رحمه الله .

١٥

وقالت المجبرة فى الإرادة انها من صفات الذات ، وأنه تعالى لم يزل
مريداً لكل (*) ما يكون من فعله وفعل غيره . وقالوا إن المراد بذلك أنه
ليس بأب له ، ولا مستكره عليه ، ولا مغلوب ، لأن مَنْ كان كذلك
فلا بد من أن يكون مريداً .

وقال ضرار فى إرادة الله تعالى انها على وجهين : إرادة هى المراد ، وهى
خلق له ، والخلق هو المخلوق ؛ وفعل العباد هو مراد الله تعالى (٢) ، وهو

٢٠

(١) الكهف ١٨ / ٧٧ . (٥) إلى هنا انتهاء الخرم فى نسخة ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

ارادته ؛ وإرادته ^(١) / الثانية هي الأمر بالطاعة ، وهي غير الطاعة .

١٠٥/

وحكى عن حصص القرد أنه ^(٢) قال في إرادة الله سبحانه ^(٣) : أنها صفة ، ^(٤) وأن فعله إرادة هي صفة في ذاته ، وصفة في فعله ^(٥) . فالإرادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطاعة ، والتي هي صفة في الذات واقعة على كل شيء من ^(٦) فعله ، وفعل خلقه .

٥

وحكى عن سليمان بن جرير : أن إرادة الله معنى ليس هو الله ولا غيره ، وكذلك الحب والبغض ، وتبعه على ذلك الكلالية ، وإن أطلق بعضهم فيه أنه قديم على ما مضى في الصفات .

وحكى عن هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة : أن إرادة الله سبحانه ^(٧) حركة ، وأنه معنى لا هو ولا غيره .

١٠

وقال الجاحظ : انه تعالى يريد بمعنى أن السهو منه في أفعاله ، والجهل بها لا يجوز عليه . قال : وقد يقال في الحي انه يريد في اللغة على هذا الوجه .

فأما ^(٨) الكلام فيما يجوز أن يريد تعالى ، فالذي قاله شيوخننا رحمهم الله ^(٩) أنه يريد لجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وتنب إليه . ولا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من التبايع .

١٥

(١) وإرادته : والإرادة ط (٢) أنه : ساقطة من ط

(٣) سبحانه : تعالى ط (٤) وإن فعله فعله : في ذات

وأن إرادته لما فعل هي صفة في فعله ط (٥) من : ساقطة من ص

٢٠

(٦) سبحانه : ساقطة من ص (٧) فاما : وأما ط

(٨) رحمهم الله : ساقطة من ط

وقد حكى عن جعفر بن حرب ، رحمه الله ^(١) ، أنه جوّز أن يقال
 أن الله سبحانه ^(٢) أراد أن يكون الكفر مخالفاً للإيمان ، وأن يكون قبيحا
 غير حسن ، بمعنى أنه حكّم بذلك ؛ وأبى سائر أهل المدل هذا الاطلاق ،
 وأنكروه .

١٠٥ ط / وقالت المجبرة / : انه تعالى لم يزل مريداً لكون ما علم أنه يكون
 من حسن وقيح . وقالوا في جميع ما لا يقع منهم انه تعالى كاره لكونه
 مريداً أن لا يكون .

فهذه جمل الخلاف في هذا الباب . ونحن تفصل القول في ذلك ان
 شاء الله ؛ ونذكر الكلام في أن للمريد مثلاً حالاً ، ونبيّن طريق معرفته ،
 وأن كونه مريداً ليس من كونه مشتهياً ولا كارهاً ولا متمنياً بسبيل ، وأنه
 على هذه الحال لمة ، وأنها غير المراد والحركة والتننى والكراهة والشهوة ،
 وأن الكراهة تضادها وتوجب كون الحى كارهاً ، وأن المحبة والرضى
 والولاية ترجع اليها ، كما أن السخط والبغض والغضب يرجع الى
 الكراهة ، وأنه لا ضد لها ، فإن السهو لا ينافيها ، وإن الإرادة لا تتعلق
 بالشيء الا على وجه الحدوث أو ما يتبعه ، وكذلك الكراهة ، وأنها
 لا توجب الفعل وإن كانت تجامع المراد ، وقد تقدمه . ونبيّن ما يصح
 أن يراد ولا يصح ، وما يجب أن يراد وما لا يجب ، وما يؤثر فيه الإرادة
 وما لا يؤثر ، والأفعال التي لا تقع على الوجوه التي تحصل عليها الا
 بالإرادة ، وما يتصل به . ونبيّن مفارقة المسبب للمسبب حيث يفترقان ،

(١) رحمه الله : مناقطة من ط

(٢) سبحانه : تعالى ط

وموافقتهما حيث يتفقان ، وما يجب وقوعه اذا أراد المريد وما لا يجب ،
وما يدل انتفاء المراد على ضعفه وما لا يدل ، وما يحسن من الارادات وما
لا يحسن ، وما يكون عزماً وما لا يكون ، ولا يخالف فعل / المريد لفعل
غيره فيه وما لا يختلفان فيه ، وكيفية وجود الارادة وما تحتاج اليه وما
لا تحتاج ، وبيان الوجه الذى يختص بالمريد ، والوجوه التى عليها يراد
الشيء أو يكره ، وما يتناقض من ذلك وما لا يتناقض ، وما يحتاج اليه
الأمر والخبر وسائر الأفعال من الارادات ، وما يستحيل أن يراد عليه الفعل
وما لا يستحيل ، وما يحسن فيه ذلك وما لا يحسن . ونبين أنه تعالى مريد
فى الحقيقة لفعله وفعل غيره ، وأنه ليس بمريد لنفسه ولا بارادة قديمة ،
وأنه مريد بارادة محدثة توجد لا فى محل ، وأن ذلك يصح فيها ، وأن
استحال فى سائر الأغراض . ونبين الوجه الذى تتناول ارادة الله أفعاله
تعالى وأفعال خلقه . ونبين فساد قول مَنْ خالفنا فيه ، ونذكر من
شبههم ما يحضر ، ونحيب عنها ان شاء الله .

فصل

في أن للبريد منا حالا يختص بها يفارق بها من ليس بمرید

- اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مریداً للشيء ^(١) ، ويعلم ذلك من حاله باضطراب ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ، وما هذه حاله يستغنى في اثباته عن الدلالة ^(٢) ، وانما يحتاج الى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحي الى التأمل ، كما ذكرناه في كون المدرك مدركاً .

فإن قيل : / ومن أين أن ما ذكرتموه معلوم باضطراب ، وفي الناس من يخالف فيه .

- ١٠ قيل له : ان أحدًا من العقلاء لا ينكر كونه قاصداً الى الفعل ، ومریداً له ، ومختاراً ^(٣) ، ويفصل بين حاله كذلك وبين كونه كارهاً ، ويفصل بين ما يريد من نفسه وما يريد من غيره . ومتى قويت دواعيه الى الشيء أراد لا محالة ، كما أنه اذا صرفه الداعي عن الشيء لم يرد ، وربما كرهه . وكل ذلك يشبه الماقل على صحة ما قلناه ^(٤) . ولا فصل بين من أنكر ذلك ، وبين من أنكر أن يعلم نفسه معتقداً ومشتهاً في البطلان .
- ١٥ فإن قال : لست أنكر ما قلتموه ، لكني أقول : ان ما أجد نفسي عليه هو كوني عالماً ومعتقداً بأن لي في الفعل منفعة ، فمتى أقدمت عليه

(١) للشيء : دلالة : دلالة ص

(٢) للشيء : ساقطة من ص

(٣) ومختاراً : دلالة : دلالة ص

(٤) ومختاراً : دلالة : دلالة ص

وصفت بأني مريد ، ومتى اعتقدت في الفعل ضرراً صرفني عنه كنت كارهاً ، فلا أثبت حالاً للمريد والكاره سوى ما ذكرته .

قيل له : إن العالم بأن في الشيء شيئاً قد يبقى عالماً به أوقاتاً كثيرة^(١) ولا يريد ، ثم يريد ، فيتبين الفصل . والعالم بأن في الشيء ضرراً ، قد يدوم كونه كذلك ولا يكرهه ، ثم يكرهه ، فيفصل بين حالتيه فصلاً ظاهراً ، كما يفصل بين كونه عالماً ومدركاً ومشتهياً . فدفع ذلك يبلغ بدافعه كل جهالة .

ويُحذف فإن حاله في كونه عالماً وظاناً ومعتقداً تتفاوت^(٢) وتختلف ، وحاله في^(٣) كونه مريداً لا تختلف . وقد تختلف دواعيه تارةً وتقابل ،

١٠ وتتفق أخرى ، وحاله في كونه مريداً قد لا / تختلف . وقد يلزمه أن يريد

ما ينتفع به عاجلاً ، وتُحزن نفسه إلى ما ينتفع به عاجلاً . وقد يعلم من حال غيره كالذي يعلمه من حال نفسه ، ولا يريد من غيره ما يريد^(٤) من نفسه . فكيف يقال إن حال المريد هي حال العالِم ؟ ولا

يمكن أن يقال : إن حاله في كونه مريداً هي حاله في كونه مشتهياً ، لأنه قد يريد ما يضره عاجلاً ، وما لا يدرك البتة ، وما يصل إلى غيره ، وما لا يصل

إليه ، ويريد ما يعتقد ، وإن لم تكن له حقيقة . وقد تلزمته إرادته ما ينفر طبعه عنه ، وكرهه ما يشتهيه ، وكل ذلك يوجب مفارقة حاله

بكونه^(٥) مريداً لحاله في كونه مشتهياً ، لأن أقوى ما يفصل به بين الحالين ، صحة حصول كل واحدة منهما دون الأخرى .

(١) كثيرة : ساقطة من ص (٢-٢) وتختلف وحاله في : وتختلف

حاله وفي ص (٣) يريد : يريد ط (٤) بكونه : في كونه ط

فقد صحَّ بهذه الجملة إثبات هذه الحال .

وقول مَنْ قال : انَّ كونه مريداً يرجع به الى المراد ، أو الحركة ،
أو الى معنى فى القلب ، لا يصح ، لأنَّ هذه الحال يجده الحى من نفسه ،
فيجب أن يكون راجعاً ^(١) اليها ، ولما سنيته من يتحد . وكما يعلم الواحد
من نفسه ذلك ، فقد يعلم غيره مريداً ، لأنه يعلم باضطرار أنَّ غيره مخاطب
له مشوِّجَه بالكلام اليه ويفصل بين أن يخاطبه أو يخاطب غيره ، وان كانَّ
صيغة الكلام لا تختلف . وقد يعلمه معظماً له بالفعل ، ومكرماً ، ومادحاً ،
وذاماً وانَّ كان مثل هذه الأفعال قد توجد ، ولا تكون كذلك . ولولا
صحة ذلك لم يكن لنا طريق نعلم به تَمَثُّقَ الأفعال بفاعليها ، وحاجتها
/ فى ذلك ^(٢) الحدوث الى متحدِّثيها ، لأن العلم بالمقاصد ، انَّ لم
يحصل باضطرار ، فالعلم بالدواعى بأنَّ لا يحصل أولى . ولولا صحة ذلك
لم تكن المواضعة على اللغات ، ولا عرُف المقصد بالاشارات ، ولبطل
القول بالنبوت ، ولما وجب العمل بالأخبار ، لأنَّ ذلك أجمع مبنى على
معرفة القصود .

١٠٧ ط /

ومما يدل على ما قلناه : أنَّ من الأفعال ما يحصل على بعض الوجوه
لكون فاعله مريداً ، كالأمر والخبر وغيرهما ، مما يطول ذكره ، لأنَّ فاعله
لو لم يقصد الاخبار به ^(٣) عما هو خبر عنه لم يكن بأن يكون خبراً أولى
من غيره ، لجواز وجود صفته وليس بخبر . وكذلك فلو لم يشرِّد المأمور

(١) راجعاً : واجهه ط

(٢) ذلك : ساقطة من ص

(٣) به : ساقطة من ط

به ، لم يكن بأن يكون ^(١) أمراً أولى من أن لا يكون كذلك ، لجواز وجوده بعينه ولا يكون أمراً .

فإن قيل ^(٢) : هلا قلتم إن ما هو خبر* منه يخالف في جنسه ما ليس بخبر ، أو إن لم يكن مخالفاً له ، فما أنكرتم أن ما يقع خبراً يجب أن يكون غير ما لا يقع كذلك . وإن كان مثله فلا يحتاج إلى كون فاعله مريداً كما لا يحتاج المرض المختص بالمحل إلى قصد فاعله ليحل في محله . وإن ثبت أنه بعينه يجوز أن يقع على الوجهين ، فمن أين أنه لا يكون خبراً ، إلا لكون فاعله على صفة ؟ ثم من أين أن تلك الصفة هي كونه مريداً دون سائر أحواله ؟ فيستووا جميع ما سألناكم عنه ليتم لكم ما اعتمدتموه من الدليل .

قيل له : إن الخبر مما يتدرك سمعاً ، وما هذه حاله فطريق معرفته / ١٠٨
يشاكله الإدراك . ولا شبهة في أن قول القائل « زيد قائم » ولا يكون خبراً ، بأن يقع منه على طريق السهو والتمثلة ، أو على سبيل الحكاية والتورية من جنس قوله « زيد قائم » إذا قصد به الإخبار عن زيد معين .
وإن المدرك لهذين القولين في أنه لا يفصل بينهما بمنزلة المدرك للسوادين ١٥
أو البياضين ، فكيف يقال انهما مختلفان سيما وقد يلتبس أحدهما بالآخر ، حتى أن من جَوَّزَ الإعادة على الكلام ، يَجَوِّزُ أن يكون ما سمعه ثانياً هو الذي سمعه أولاً ؛ وكذلك من زعم أن الكلام يبقى . فقد بان بذلك تماثلهما .

(١) بأن يكون : ساقطة من ط

(٢) قيل : قال ط

- فأما قول مَنْ قال أن ما يكون خبراً بعينه لا يصح أن يكون غير خبر ، وكذلك ما يوجد ولا يكون خبراً يستحيل كونه خبراً ، فبعيدٌ ؛ لأنَّ الدلالة قد دلت على أنَّ القدرة الواحدة لا يجوز أن يفعل بها في وقت واحد في محل واحد من الجنس الواحد الأجزاء واحداً ، وأنها لو تعلقَتْ بأكثر منه لم تنحصر ، فكان يجب ذلك قبل الحال منا ، فإذا بطل ذلك صحَّ ما قلناه . وقد علمنا أنَّ كل حرف من حروف القائل : « زيد قائم » من جنس حروف الكلام الذي هذا صورته ، فيجب أن يكون الواحد منا إنما يفعل من عدد هذه الحروف بقدر ما في أجزاء لسانه من القدر ، حتى أن حصل في كل جزء منه عشرة أجزاء من القدر ، أن لا يصح أن يفعل الا عشرة أجزاء من حروف هذا الخبر / ، فكان يجب أن لا يصح أن يخبر الا عن عشرة من الزيدين . ولو بذل مجهوده في أن يخبر عن غيرهم لتعذر عليه . وفي علمنا أن القادر منا ، وإن قلَّت قدر لسانه ، يمكنه أن يخبر عن شاء من الزيدين ، ومن الرجال بالخبر الواحد ، في الحالة الواحدة على البذل ، دلالة على أن الحروف المخصوصة يصح أن يخبر بها ^(١) عن جميعهم ، وأنها تصير خبراً عنهم بالقصد . وكان لا يمتنع أن يكون في القادرين من يقدر على أن يفعل حروفاً مخصوصة من حقها أن لا تكون خبراً ألبتة ، وفيهم مَنْ يقدر على ما من حقه أن يكون خبراً ، فلا يصح من كل واحد منهما أن يفعل خلاف ذلك ؛ والمعلوم من حال كل قادر خلافه ، لأنه لا قصص بين من ادعى ذلك ، وإن علم بخلافه ^(٢) ، وبين من ادعى أن الواحد منا قادر على الشيء الواحد دون ضده وخلافه .
- (١) بها : عنها ط (٢) بخلافه : خلافه ط

- وليس لأحد أن يقول : اذا جاز أن تفعل بالقدرة الواحدة في كل محل
كونا ، ولم يجب أن يقال انه كون واحد ، يصح وجوده في المحال ^(١) على
البديل بالارادة ، بل قدر على أن يفعل من الأكوان بعدد المحال بالقدرة
الواحدة ، فجوزوا أن يفعل بالقدرة الواحدة من الألفاظ بعدد من يريد
الاخبار عنه . وذلك أن القدرة الواحدة تتعلق بكون في كل محل ، كما
تتعلق بأفعال مختلفة في وقت واحد ، في محل واحد ^(٢) . فلا ضرورة بنسب
الى القول بأن ما يختص أحد ^(٣) المحال ، هو الذي يختص المحال الآخر ،
ليصح القول بأنه يمكنه أن يفعل / في كل محل ^(٤) كونا بقدرة واحدة ،
وليس كذلك الحروف المتناثلة اذا كان محلها واحداً ، لأنه لا يصح أن
يفعل بالقدرة الواحدة منها الاجزاء واحدا . فلو لا أن اللفظ الواحد
يصح أن يخبر به عن كل زيد على البديل ، لم يصح من أحدنا أن يخبر الا
عن عدد مخصوص .
- وليس له أن يقول : اذا صح منكم أن تخبروا عن مائة من الزيد ،
فما به يصير خبراً عن أحدهم من الارادة يجب أن يصير به ^(٥) خبراً عن
الآخر ، كما ألزمتونا في الحروف ، والا فإن قدر بالقدرة الواحدة على
ارادات بعددهم ، فيجب أن يجوز أن يقدر بها على حروف بعددهم ، وذلك
أن الارادات التي بها يصير خبراً عن جماعة مختلفة . لأنه لا فصل بين
تعلقها بالشيء الواحد على وجوه في اختلافها ، وبين تعلقها بأشياء متغايرة .

(١) المحال : المحل ط (٢) في محل واحد : ساقطة من ط

(٣) أحد : إحدى ص (٤) محل : مكان ص

(٥) به : ساقطة من ط

وقد (١) قلنا أن القدرة الواحدة يجوز أن تفعل بها أفعالا مختلفة في محل واحد ، ووقت واحد ، وأن المتماثل بخلافه . فلو لا أن اللفظ الواحد يصح كونه خبرا عن جميعهم على البديل ، لوجب ما قدمناه من استحالة كون القادر منا مخبرا ، إلا عن عدد مخصوص .

- و ليس لأحد أن يقول : أن تغاير المخبرين (٢) عنهم كثاير المحال والمتعلق في أنه يوجب كون ما يتعلق به متغايرا . وذلك لأن المخبر عنه لو أوجب اختلافه اختلاف ما تعلق به ، لوجب أن لا يكون كلا الخبرين من جنس واحد . وقد ينا تناظره من جهة الإدراك . ولو كان تغايرهم يوجب تغايره كالمحال ، لوجب ما قدمناه من استحالة / كون أحدنا مخبرا
١٠٩ ط
إلا عن عدد مخصوص .

- و ليس له أن يقول : أن محال الحروف لا تكون متغايرة ، وإن كانت من جنس واحد ، فلذلك صح أن يقدر على الجميع بقدرة واحدة ، كما ذكرتموه في الإكوان ، وذلك لأن مخرج الرأى كله مخرج واحد ، وكذلك مخرج (٣) كل حرف . وذلك يبين من حال كل حرف ، وأن (٤) محله واحد . يبين ما قلناه من الدليل أن الأمر لو كان كما قالوه ، لوجب إذا قدر الواحد منا على أن يأتي بالخبر عن جماعة معينة ، ويأتي (٥) بمثل ذلك الكلام من غير خبر ، أن لا يقدر على الإخبار عنهم ، أو عن أحدهم بكل حرف في قواه وطاعته ، لأن بعض ما يقدر عليه ليس بخبر عنهم . ولا

(١) وقد : فقد ط

(٢) المخبرين : المخبر ط

(٣) مخرج : ساقطة من ط

(٤) وإن : أن ص

(٥) ويأتي : ويتأتى ص

فصل بين من قال ذلك وبين مَنْ قال : انْ أَحَدًا لَا يَقْدِرُ عَلَى اسْتِفْرَافٍ
وسمه في حمل الثقل . وفي هذا إبطال التفرقة بين ما يصح وقوعه من
القادر ، وما لا يصح . وذلك يبطل تعلق الأفعال بفاعليها . ومتى قال : انْ
جميع ما يقدر عليه يمكنه أن يفعله ، وبعضه يكون خبراً وبعضه غير خبر ،
فقد أبعد ، لأن جميعه قد وقع على وجه واحد . فإذا كان بعضه خبراً يجب
كون سائرهم كمثلهم . ولا فصل بين مَنْ أجاز فيها ذلك مع وقوعها على
وجه واحد ، وبين مَنْ أجاز في أجزاء متماثلة من الحركات أن يوجد في
المحل ، ويوجب بعضها تحريكه دون بعض .

- وقد اعتمد شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله في ذلك / على ما قدمناه ،
وعلی وجوه آخر . منها أنه قال : لو كان ما يتعلق من الخبر يزيد يستحيل
تعلقه بغيره بالقصد ، لبطل التوسع ، لأنه إنما يتجاوز باللفظة بأن يقصد
إلى أن تستعمل في غير ما وصفت له . ولهذا يحتاج الحكيم ^(٢) أن يدل
عليه ، من حيث لولا الدلالة لكان ظاهرها كما وضعت له . وفي هذا إبطال
القول به . وقد أباح الله تعالى ذلك بقوله : « لا مَنْ أكره وقلبه مطمئن
بالإيمان » ^(٣) لأنه إذا أكره على القول بأنه تعالى ثالث ثلاثة ، فلو كان
هذا الخبر يجب أن يتعلق بالله تعالى ^(٤) لاستحال أن يصير خلافه بالقصد .
وقد علم أن الموضوع للأمر قد يستعمل في التهديد كقوله تعالى :
« واستنزل » ^(٥) وقوله : « اعملوا ما شئتم » ^(٦) وما وضع للخبر قد

(١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) الحكيم : ساقطة من ط

(٣) النحل ١٦ / ١٠٦ (٤) تعالى : سبحانه ط (٥) ساقطة من ط ،

وهي أول آية ٦٤ من سورة الاسراء (٦) فصلت / ٤٠

يستعمل في غيره . فقد صح "أن" التجوز به يصح في كل حال ، وعلى كل وجه . فلولاً "أن" اللفظة بعينها تجمع على الوجهين بالقصد لما صح ذلك فيها .

- ومنها أنه لو كان الخبر عن أحدهم غير الخبر عن الآخر ، لم ننكر أن يفعل القادر منا اللفظ الذي من حقه أن يكون خبراً عن زيد بن عمرو ،
 ٥ وقصد به إلى زيد بن عبد الله ، فيكون مخبراً عن الأول ، أو يفعل خبراً عن زيد بن عمرو مع القصد إلى الأخبار عنه ، فلا يكون خبراً عنه ، لأن من حقه أن يتعلق بزيد بن خالد ، فلا يؤثر القصد فيه ، كما لا يؤثر في كون الأجناس على ما هي به . / وفي بطلان ذلك ، وعلمنا أن" أى لفظ أشرت إليه لو فعله مع القصد إلى الأخبار به عن زيد معين أنه يكون خبراً
 ١٠ عنه ، دلالة على أن اللفظ واحد" ، ويكون خبراً عن من قصد إليه من الزيد بن بالقصد . يبين ذلك أن" حلول الحركة في محلها ، لما لم يؤثر القصد فيه ، لم ننكر أن قصد إلى فعل الحركة في غير محل قدرته فتحصل فيه .
- (ب) ومنها أنه لو كان الخبر عن كل واحد غير الخبر عن غيره ، لوجب
 ١٥ أن يكون للقادر منا سبيل إلى أن" نميز بين الأخبار التي في مقدوره وبين ما لا يقدر عليه ليقصد إليه دون غيره ، سيما إذا أمر بأن يخبر عن واحد دون آخر ، لأنه لا يجوز أن يؤمر بالشئ وهو لا يعرفه . وفي بطلان ذلك دليل على أن كل لفظ يصح أن يخبر به عن واحد يصح أن يخبر به عن
 ٢٠ غيره . وهذا ليس بالقوى ، لأن" لقائل أن" يقول : إذا أمر به علم أنه قادر (ج) ومنها أنه ... بالامتحان : ساقطة من ط

- عليه ، وإذا لم يؤمر به علم بالامتحان قدرته عليه ، كما نعلم أنه قادر على تحريك جسم مخصوص أو حمل ، ويمكنه ذلك دون غيره بالامتحان ^(١)
- ومما يمكن أن يتوصل عليه في ذلك أن يقال إن "ألفاظ الاخبار قد كانت ولم تكن خبرا قبل المواضعة . ولو تكلم بها الجاهل بالعربية لم تكن خبرا ؛ فلو أنها تتعلق بما هي خبر عنه بالقصد ، لم يصح أن تحصل قط ، ٥
- الا وتصير متعلقة ^(٢) بالمخير ، كسائر ما يتعلق بغيره لجنسه عند الوجود . وفي بطلان / ذلك دلالة على صحة ما قلناه . ^(٣) ولا يصح أن يقال انها تحتاج الى العلم بالمخير عنه قبلها ولا تتعلق ^(٤) .
- وقد يقال في ذلك ان "اللفظ لو تعلق بالمخير عنه لا بالقصد ، لم يكن لنا طريق الى العلم بأنه خبر عنه ، لأن القصد لا يؤثر فيه ، ولا نعلم به ، ١٠
- فمن أين أن أحدهما خبر دون الآخر . وفي صحة التمييز بينهما دلالة على أن أحدهما فارق الآخر بأمر ما ، وليس ذلك الا بالقصد ، لأنه لا يصح أن يقال انه فارقه من حيث تعلق بالمخير عنه دون الآخر ، لأن الكلام هو في كيفية العلم بذلك ، وفي الوجه الذي به توصل الى أنه تعلق به عليه ، ولا نجعل ذلك لمينه ^(٥) علة فيه . وكل ذلك يبين أن الخبر ١٥
- والأمر يتلقان بغيرهما بالقصد ، وأنها يفارقان ما يتعلق بغيره لجنسه كالارادة والقدرة . والقول في النهي والتهديد ودلالتهما على حال الكاره ، كالقول فيما قدمناه . فقد صح بهذه الجملة أن نفس ما يكون خبرا قد
-
- (٥) بالامتحان : نهاية السقط من ط (١) متعلقة : متعلقا ص
- (٢-٣) ولا تتعلق : ساقطة من ط
- (٣) لمينه : ساقطة من ص
- ٢٠
- ٢ - ٢ الفتي ج ٢

- كان يصح أن يكون^(١) غير خبر ، فليس بأن يصح خبراً أولى من غيره ،
 الا لأمر ما ؛ كما أن الجوهر لما حصل كائناً في مكان مع جواز كونه في
 غيره ، وجب أن لا يختص بأحدهما الا لأمر ما ، لأن للخبر بكونه خبراً
 حكماً معقولاً زائداً على وجوده ، فتعليه يصح ويفارق سائر ما لا يملئه
 من تقي ، ودوام صفة ، وتلقيب ، وحلول في محل ، وما شاكله مما تقدم
 ذكره . / فإذا صح ذلك ، وعلم أنه لا يصح كونه خبراً لذاته ولا وجوده^(٢)
 وحدوثه ، وصيغته لحصول ذلك أجمع فيه ، ولا يكون خبراً ، ولا يصح
 أن يكون كذلك لعدم معنى ، لأن ذلك لا يصح أن يكون له اختصاص
 به دون غيره ، أو لكونه^(٣) على حال دون حال ، وإنما يكون خبراً اذا
 وجد ، فلا يصح أن يقال انه كذلك لعدمه ، ولا يصح أن يقال انه خبر
 لوجود معنى سوى الإرادة ؛ لأن "أى" معنى أشير اليه قد يوجد وعدمه ،
 ولا يكون خبراً في حال ، ويكون خبراً في أخرى . ولا يصح كونه خبراً
 لوقوعه على وجه من غير أن يشار الى كون فاعله مريداً ، أو مقارنة الإرادة
 له ، لأن كل وجه معقول قد يحصل مختصاً به ، ولا يكون خبراً اذا لم
 يحصل فاعله مريداً ولا قاصداً . فصح أنه انما يكون خبراً لحال يختص
 بها الفاعل ، وهو كونه مريداً ، لأنه لا يصح أن يقال انه انما صار خبراً
 لكونه قادراً ، لأن تعلق كونه قادراً به اذا كان غير خبر كتعلقه به اذا كان
 خبراً . فلا يصح أن يقال انه كذلك لكونه حياً لأن ذلك مما لا يتعلق بغيره
 أصلاً ، ولا لكونه موجوداً لهذه العلة . ولا يصح أن يقال انه كذلك لكونه
 مدركا أو مشتتياً أو نافر الطبع^(٤) ، لأن تعلق ذلك أجمع به في الحالين
- ١١١ ط /
- ١٠
- ١٥
- ٢٠
- (١) أن يكون : كونه ط
 (٢) ولا وجود : ووجوده ص
 (٣) لكونه : يكون ط
 (٤) نافر الطبع : نافر ص

- على حد واحد . ولا يصح القول بأنه كان كذلك لكونه عالماً ، لأنه إن
أريد به كونه عالماً بنفس الخبر أو المخبر عنه ، فقد يحصل بهذه الصفة اذا
كان خبراً . وغير خبر ، على حد واحد . / (١) فكيف يقال انه لأجله كان
خبراً (٢) ؟ وإن أراد به (٣) أنه صار كذلك ، لعلم المخبر بأن "كلامه خبر" ،
فمفيد" ، لأن "الكلام في الأمر الذي له صائر خبراً ، فيجب أن نبين ذلك
أولا . ثم يقال : أن "العالم يعلمه كذلك لكن العلم يتعلق بالشيء على
ما هو به ، ولا يصير على ما هو به لأجل العلم ، لأن ذلك يؤدي الى أن
المعلوم صار على ما هو به بالعلم ، والعلم صار علماً لكونه على ما هو به .
وذلك يوجب تعلق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يتناقض ويستحيل ،
فيجب أن يكون ما له صار خبراً كونه مريداً . وكذلك القول في الأمر ،
والخطاب ، وغيرهما . ولا يجب من حيث قلنا : أن ما له صار (٤) أمراً من
الإرادة مخالف لما به يصير خبراً أن يؤثر ذلك فيما قدمناه ، لأننا قد
سوف نبين الكل في أنه يفترق في كونه كذلك الى كونه مريداً ، فصار
ذلك بمنزلة اتساق الفعل وانتظامه ، في أنه يوجب كونه عالماً يقتضيه ،
وفي أنه لولاه لما صح وقوعه كذلك .
- ١٥ وليس لأحد أن يقول : كان يجب أن كان انما صار خبراً لكونه
مريداً ، أن لا يصح حصوله كذلك الا ويصير القول به خبراً . وقد علمنا
صحة ذلك وإن لم يكن هناك قول أصلا . وذلك أن حال المريد (٥) في
تأثيره في القول ، كحال العالم (٦) في تأثيره في الفعل المحكم . فكما يصح
- ٢٠ (١-١) فكيف خبراً : ساقطة من ط (٢) به : بذاته من
(٣) صار : يصير من (٤-١) في تأثيره ... العالم : ساقطة من ط

- كونه عالماً من غير وقوع فعل محكم منه ، فقد يصح كونه مريداً من غير وقوع الخبر والأمر منه ، لأن المدلول لا يمتنع حصوله / مع فقد الدليل ، ١١٢ ط /
- وانما يمتنع حصول الدليل ^(١) مع فقد المدلول ، ومفارقة كونه مريداً في تأثيره في الخبر ^(٢) والأمر لكونه عالماً في تأثيره في الفعل المحكم ، من حيث يستحيل مع كونه مريداً أن يقع منه القول الا خبراً ، ويصح مع كونه عالماً أن يقع الفعل منه غير محكم ، لا يؤثر في وجوب تساويهما فيما ذكرناه . وانما اقتصراً في ذلك لأن كونه مريداً هو المؤثر في ذلك ، وكونه عالماً هو المصحح لاختيار ذلك ، لا أنه مؤثر فيه لا محالة . ولا يجب أن يكون كل حال للفاعل أثر في الفعل أن يحصل للفعل به حال ، كالوجود الذي يؤثر فيه كونه قادراً ، لأن احكام الفعل قد أثر فيه كونه عالماً ، وإن كان جنسه وجنس ما ليس بمحكم واحد ، وانما يتغير فيه الترتيب والنظام . فلذلك الفعل الواقع على وجه لكونه مريداً انما يحصل له حكم متى تعلق بخبره ، الى ما شاكله . وهذا أولى مما يجري في كتب شيوخنا رحمهم الله من أن الخبر والأمر يدلان على الإرادة ، وأنها التي أثرت في كونهما كذلك دون كونه مريداً ، لأن حكمهما فيما لأجله اختصا بهذه الصفة حكم المتسق ١٥ من الفعل . فكما أنه انما يدل على كونه عالماً دون العلم ، فكذلك ما قلناه .
- ^(٣) وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله ما يصحح ذلك ، لأنه قال : لا يجوز اثباته تعالى على صفة لا يقتضيه الفعل أو يقتضيه بالفعل ، وذكر أن وقوع فعله على بعض الوجوه يقتضى كونه مريداً وكارهاً ^(٤) . /

(١) الدليل : ساقطة من ط (٢) في الخبر : ساقطة من ص
٢٠ (٣-٢) وقد ذكر ٠٠٠ وكارها : ساقطة من ط

وليس لأحد أن يقول : فيجب لو حصل الواحد منا مريداً بإرادة
ضرورية أن يصح وقوع كلامه خبراً لكونه كذلك ، كقولكم في العلم ،
لأننا كذلك نقول ، ولو لم نقل به لكان هذا السؤال يلزم على قول من
جعل المؤثر فيه الإرادة كلزومه لنا .

٥ فان قال : ان الإرادة انما تؤثر فيه اذا كانت من فعل فاعل الخبر ،
فلذلك لم تؤثر اذا كانت من فعل غيره .

قيل له : وكذلك كونه مريداً يؤثر اذا حصل عليه الأمر يتعلق به ، ولا
يؤثر اذا كان كالمضطر اليه . والذي قدمنا ذكره خلاف المشهور من قول
شيخنا أبي هاشم رحمه الله ^(١) ، لأنه يقول ان الإرادة انما تؤثر في الخبر
اذا كانت من فعل المخبر . والذي ذكرناه أولى ؛ لأن المختبر هو بكونه
١٠ مريداً في وقوع الفعل كما ان المختبر في احكام الفعل بكونه عالماً . فلو
صح كونه مريداً بلا إرادة أصلاً لصح أن يؤثر في ذلك ، فكذلك اذا كان
مريداً بإرادة من فعل غيره . وانما يختلف الحال في ذلك في باب الدواعي
لأن ما هو من فعل غيره لا يعلم به أن الدواعي ^(٢) الى المراد والإرادة
واحدة ، وما هو من فعله يقتضى ذلك .

١٥ وقد قال شيخنا ^(٣) أبو عبد الله رحمه الله ^(٤) : لو كان خبراً لكونه
مريداً ، لصح مع كونه مريداً أن يوقعه غير خبر ، كما أنه يصح أن يوقعه
غير محكم مع كونه عالماً ، وأن لا يوجد الفعل مع كونه قادراً . فثبت أنه
انما / كان خبراً لمضى هو الإرادة .

٥١١٣ /

(١) رحمه الله : ساقطة من ط (٢) الدواعي : الداعي ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

- وقد يبتأ في صدر هذا الكتاب أن: ما يكون بالفاعل يختلف ، وجملته تقتضى أن: حال الفاعل قد أثر في صحته ، أو في وجوب كونه ، فإن: كان مؤثراً في صحته ، جاز وجوده على غير ذلك الوجه ، وحاله واحدة ، وإن: كان مؤثراً فيه على طريق الوجوب ، فيجب أن: يصح أن لا يحصل عليه فلا يقع الفعل على تلك الصفة ، أو يحصل على خلافه ، فيصير الفعل على خلاف ذلك الوجه ، ليستمر في جميعه أنه مما تعلق بالفاعل على وجه يصح أن: لا يحصل عليه . والقول عندنا في كون الاعتقاد علماً لحال يقتضى بها الفاعل له ، كقولنا فيما ذكرناه ، فلا يصح أن: نعترض به على ما قلناه .
- وليس لأحد أن ينفي اختصاص المرید لحال ولا يثبت إلا الإرادة لأن: وقوع الفعل من جهته على وجه مخصوص يقتضى اختصاصه بصفة من الصفات ، كما ذكرناه في صحة الفعل منه ، ووقوعه محكماً . ولا يجوز أن: يحصل الفعل من جهته بحسب إرادته إلا والإرادة تقتضى كونه مختصاً بحال ، لأنها لو لم تقتض ذلك منه لم تؤثر فيما يقع من الفعل بجوارحه ، كما لا تؤثر فيما يقع من الفعل من غيره ، ولأنه يعلم من نفسه أنه مرید وإن: لم يدرك الإرادة ولم يعلمها . فكيف يقال أن: المستفاد يكون مریداً هو وجود الإرادة في قلبه / فقط ؟ ونحن نبين من بعد أن: حاله في كونه مریداً ، يفارق حاله في كونه متكلماً ، وأن: ذلك لا يفيد الصعالية .
- فليس لأحد أن يمترض بذلك ما قدمناه من ^(١) الكلام ، وليس له أن يقول : إن: الفعل يقع منه على وجه لكون قلبه ^(٢) مریداً بما حله من الإرادة لا لكون الجملة مريدة ، لأن: من حق المرید أن يكون حياً . فاذا
- (١) من : في ط
(٢) لكون قلبه : يكون عليه ط

كانت الجملة هي الحية دون أجزاء القلب فيجب أن تكون هي المريدة دون أجزائه . وكيف يصح أن يقع فعل غير المريد بحسب ارادته ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن في فعل غير الانسان مثله ؛ وليس له أن يقول : انما تقع أفعال جوارحه حكمة بإرادة القلب ، كما يقع تصرف زيد بحسب ارادة خالد ، اذا أدخله في الفعل ، وألجأ اليه ، لأنه لم يحصل في القلب معنى مقولا .
يوجب الجاء الجوارح ، كما قوله في حمل أحد القادرين الآخر على الفعل . وكيف يصح ذلك ، والجملة منا هي التي تحرك القلب بحركة غيره ، لأن ابتداء الفعل يقع في سائر الأعضاء ، ويتبعه القلب . فبأن يقال ان الجوارح تلجئ القلب ، وتحمله على الفعل ، بالضد مما قاله أولى .

فصل

في أن المرید منا إنما يكون كذلك لمعنی^(١)

١١٤ ط /

اعلم أن^(٢) الذي يدل على ذلك أنه يحصل مریداً للشيء مع جواز / أن لا يحصل كذلك ، وسائر أحواله لا تختلف ، فلا بد من أن يحتاج إلى معنى يصير به مریداً لولاه لم يكن بأن يصير مریداً أولى من أن لا يصير مریداً ، لأنه لا يمكن أن يقال : أن^(٣) المراد يحصل على وجه يوجب كونه مریداً له ، لأنه على أي حال حصل ، لم يمتنع أن لا يريد ، ولا له حال توجب كونه مریداً ، نحو كونه حياً إلى ما شاكله ، كما نقوله في كون المدرك مدرکاً . فقد صح^(٤) إذن أنه^(٥) إنما يريد ما^(٦) يريد له لعله كما نقوله في إثبات الأعراض .

١٠

وليس له أن يقول أنه إنما يريد الشيء إذا دعاه الداعي إليه ولا يصح أن لا يريد والحال هذه ، لأن مع الداعي^(٧) قد لا يريد ، سيما إذا قابله داع^(٨) آخر . على أنه قد يريد فعل غيره ولا تدعوه الدواعي^(٩) إليه ، وقد كان يصح أن يريد ، والصفة واحدة ، وذلك يصح ما قلناه . وما يدل عليه أنه قد يريد الشيء في حال كان يجوز أن تكرهه على البذل ، فيجب أن لا تختص بأحد الأمرين إلا لعله ، كما نقوله في كونه علماً ، مع

١٥

(١) لمعنی : لأجل معنى ط
(٢) الداعي : الدواعي ط
(٣) الداعي : الدواعي ط
(٤) داع : دواع ط
(٥) الداعي : الدواعي ط
(٦) إنما يريد ما : مناقضة من ط
(٧) داع : دواع ط
(٨) الداعي : الدواعي ط

جواز كونه جاهلا . على أنه لا يخلو من أن يجب كونه مريداً في كل حال
يصح أن يريد فيها ، أو يصح أن يريد وأن لا يريد ، والحال واحدة ؛ والأول
يتسبّل لعلنا بخلافه ، ولأنه يجب كونه مريداً لنفسه ؛ وذلك يؤدي
الى كون كل جزء منه مريداً ، وأن لا يخرج من كونه مريداً للشيء ، بل
يدوم كونه كذلك ؛ وهذا باطل . والوجه الثاني /- يجب كونه مريداً لعلّة ،
وهو الذي أردناه .

وبعد فإنّ حالة في كونه مريداً تختلف بحسب الاعتقادات ، فهو
كالفرع عليه ، وسيله سيله في أنه قد يريد الشيء الذي كان يصح أن
لا يريد . فكما أنه معتقد لمعنى ، فكذلك يجب أن يكون مريداً لمعنى .
١٠ بين ذلك أن حالة في كونه مريداً قد يحصل من جهته على جهة الفعلية ،
فلولا أنه يريد لمعنى يحدث ، لما صحّ ذلك فيه . فقد ثبت صحة
ما قلناه من أن المرید انما يكون مريداً بالارادة . ولا يصح أن نعتمد في
ذلك على أن الارادة تعلم باضطرار ، كما اعتمدنا في اثبات المرید مريداً
لأنها (١) لا يصح اثباتها مدركة ، على ما حكاه شيخنا (٢) أبو هاشم عن
١٥ شيخنا (٣) أبي على رحمهما الله (٤) ، وذكره في جواب الغراسانية
وغيرها (٥) ، لأنها لو أدركت لوجب كون المختلف منها متضاداً ، (٥)
لأن كل معنى يحل في المحل ويدرك بحاسة واحدة ، فالمختلف منه
يتضاد (٥) ؛ ولأنها لو كانت مدركة لم يغل من أن تدرك لمحلها فيه ، كما

(١) لأنها : لأنه ط (٢٠٢) شيخنا : ساقطة من ط
(٢) رحمهما الله : ساقطة من ط (٤-٤) وذكره ... وغيرها :
ساقطة من ط (٥-٥) لأن ... يتضاد : ساقطة من ط

هوله في الألم ، أو لمحلها في غيره كما في الحرارة ، أو على جهة الرؤية . ولو كانت ترى ^(١) لم يقتض ذلك العلم بها للحائل بيننا وبينها . ولو كانت تدرك على الوجه الآخر لفصل بين محلها أو المحلل الذي تدرك به وبين غيره . وفي تعذر ذلك دلالة على أنها لا تدرك أصلا . فكيف يقال أن

العلم بها ضروري بالادراك ؟

٥ / ١١٥ وقد بينا في الصفات أن العلم / بالعلم والاعتقاد مكتسب ، وإنما يوصل اليه باختيار حال العالم . وكذلك القول في الإرادة . فلا يصح أن يقال أنها تعلم باضطرار .

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) : لو لم يعلم باضطرار لم يفزع فاعل الإرادة والفكر إلى ناحية قلبه ، وفي علمنا بأنه يفزع إلى ذلك دلالة على أن محلها القلب . وعلى ذلك عوّل في أنها لا تحل في اليد والدماغ ، لأنّ الحى منا يفزع في فعلها اليهما . وهذا صريح من قوله : « على أنها تعلم باضطرار » . وقد كان يقول أولا : أن المرید ليس له بكونه مریدا حال ، وإنما ترجع به إلى الإرادة . ويقول مع أنها تعلم باضطرار ، وكان يعمّل في أن محلها القلب دون غيره ، على ما ذكرناه . ١٥ وقال شيخنا ^(٤) أبو عبد الله رحمه الله ^(٥) معترضا قوله : ودليله لا يخلو من أن يدعى فيما ذكره من الفزع أنهم يفزعون لعلمهم بالإرادة ومحلها ، أو من غير علم ، فإن كان من غير علم فلا حجة فيه ، وإن كان

(١) ترى : + على الوجه الآخر ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

بعلم لم يخل حالهم فيه من أمرين : إما أن يعلموا ذلك باضطرار ، فيجب أن يقع الاشتراك فيه ، ويستغنى عن ذكر الفزع ، أو باكتساب فيجب ذكر الدلالة دون الفزع^(١) . قال : فالواجب أن نعول على مقاله في موضع آخر : أن الواحد منا يجد ارادته في ناحية قلبه ويلقى هذا الفزع^(٢) . والذو ذكره يقتضى أنه يذهب المنهج الأول ، في أن العلم بها^(٣) ضرورى .
 ٥ وانما أنكر / ذكر لفظة الفزع ، واختار العدول عنها الى لفظة الوجود ، بحسب ما ذكره من الزيادة . والذي ادعاه لا يصح ، لأنها لو كانت معلومة ومعلوماً^(٤) موضعها باضطرار ، لم يختلف العقلاء فيها ، ولا صح النظر في إثباتها ، ولا صح مع فيها العلم بحال المريد . وكل ذلك يكشف من حالها انها معلومة باكتساب . وذلك يبين أن المتشكك في إثباتها ماقدمناه .
 ١٠ ولو علم محلها لوجب أن يتعلم على التفصيل ، كما هو له في الآلام . وقولهم ان جملة القلب قد صار كالشيء الواحد لاختصاصه بصفة واحدة ، فلذلك يعلم حلولها فيه على الجملة دون التفصيل ، لا يصح ؛ لأن ما عدا محلها ، وان كان يصلح لحلول جنسها فيه ، فهو بسائر جسمه في أنها غير حالة فيه . فكيف يقال : ان العلم انما يحصل بطولها في القلب على الجملة ؟
 ١٥ وبُعد^(٥) فكيف يدعى ذلك وأكثر الناس لا يفصلون بين موضع القلب وغيره ، فضلا عن أن ندعى عليهم ضرورة أن الإرادة محل في القلب دون ما قارنه من طحال وغيره^(٦) .

(١-١) قال فالواجب هذا الفزع : ساقطة من ص

(٢) بها : به ص (٣) ومعلوما : ومعلوم ص

(٤-٤) فكيف وغيره : ساقطة من ط

فإن قيل فيجب ^(١) أن لا يكون لكم طريق الى أنها تحل في القلب عقلا .

قيل له ^(٢) : انه لا يمتنع أن يعلم أنها تحل في ناحية القلب بضرب من الدليل ، وهو أننا نعلم أنه قد يلحق الفاعل في ناحية قلبه بمض التعب عند الارادة / والفكر ، فلا يبعد أن يعلم بذلك حلولها في هذه الناحية وإن كان في تفصيل ذلك يرجع الى السمع ، وهو قوله تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها » ^(٣) ١١٦/

^(٤) وليس له أن يقول : ان ذلك لا يدل الا على أنهم لم يفقهوا بقلوبهم ^(٥) ، فمن أين أنه لا يصح أن يفقهوه الا بالقلب ؟
قيل ^(٥) : لأنه لو جاز أن يفقهوا بشير القلب لم يكن نافيًا لكونهم فقهاء بأن لا يفقهوا بقلوبهم ، كما لا ينفي كونه راجيًا بأن لا يرى باحدى عينيّه ، ولكن ^(٦) لا يكون ذلك ذمًا لهم .

وليس له أن يقول : فمن أين أن سائر الناس مثلهم في ذلك ؟ لأن هذا اذا ثبت في بعض الأحياء ثبت في الكل ، لأنه ليس من الأمور الجارية مجرى العادات ، بل هو من الأمور الموجبة . الا أن هذه الآية ^(٧) تدل على ما ذكرناه في الفقه والعلم فقط ^(٨) ، دون الارادة وغيرها . لكن لقائل أن يقول : ان جملة أفعال القلوب سبيلها سواء في هذا الباب . ولذلك قلنا في

(١) فيجب : يجب ط (٢) له : ساقطة من ط

(٣) الأعراف / ١٧٩ (٤-٤) وليس له بقلوبهم : فان قيل ط

(٥) قيل : وذلك ط (٦) ولكن : وكان ط

(٧) الآية : الدلالة ص

(٨) فقط : ساقطة من ط

الشهوة مثل قولنا في الإرادة ، وإن لم يكن فيها من الاختيار ما ذكرناه في الإرادة ، من حيث لا قدر على جنسها .

وقال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) : لو حل العلم في الدماغ لوجب في الوز والمسمك البحري أن لا يحصل لهما علم البتة ، لأنه لا دماغ لهما . والرطوبة التي هناك هي مثل ما يكون في القحف المفرغ / من الدماغ . وهذا يبعد الوقوف على تفصيله ، لتعذر ضبط الأجزاء التي يصح أن يحل فيها العلم . وقد قلنا في موضع : أن الدماغ كالتفصل من الحي ، لأنه كالقتل الكائن في الجسد ، والدم الجارى في العروق ، فيبعد أن يقال أن فيه حياة ، فضلا عن أن يكون محلا للعلم . وهذا أيضا لا يمكن معرفته ، لأنه لا يبعد أن يكون فيه حياة ، وإن فارق اتصاله به اتصال سائر الأجزاء ؛ لأن حال الحي ب حياة تختلف في هذا الباب ، ورخاوة جسده لا تخرجه من كونه حيا ، وتشبيه ذلك باختصاص اللسان بأنه آلة للكلام لا يصح ، لأنه ذلك علم بالاختبار من حيث كان الكلام مدركا ، ومقدورا للإنسان ، ومفعولا بألة . فإذا تعذر عليه إيجاده في غير لسانه عند تعامله ، علم أنه يحل في اللسان فقط ، والعلم والإرادة لا يدركان .

وقد بينا أن طريق معرفتهما الاستدلال ، ^(٣) ولا يتبين في إيجاده مثل ما يتبين في الكلام فكيف يصح هذا القول وهل هذا الكلام الا كقول الأوائل ^(٤) أن العلم يحل الدماغ ، لأن الفكر يطرّق رأسه ويفكر ^(٥) ، ويفزع الى دماغه كفزع في الكلام الى لسانه .

٢٠ (١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) ولا يتبين
الأوائل : فهل ما قاله الا كقول من قال ط (٣) ويفكر : ساقطة من ص

فقد ثبت أنه لا دليل على ذلك الا السمع ، أعنى في بيان محمل العلم
مفصلا .

١١٧/ (*) فاما الارادة والفكر فيبعد العلم باثباتهما قد / يمكن أن نعلم أن
مكانهما بأجنة الصدر من الوجه الذى ذكرناه ، لأن الفاعل لهما قد يلحقه
بفعلهما التبع ويتبين ذلك . فهذه جملة كافية في هذا الباب (*) .

فصل

في إبطال القول بأن المرید إنما يكون مریداً لأجل

المراد ، وأن الإرادة هي المراد أو الأمر ^(١) وما يتصل بذلك ^(٢)

اعلم أن الذي قدمناه من أن المرید منا بكونه مریداً حالاً ^(٣) يختص بها ، ويحد نفسه عليها ، يقتضى أن ما له صار كذلك معنى موجب ^(٤) لكونه كذلك ، ولا يصح أن يحصل للمعنى هذا الحكم إلا إذا اختص به كاختصاص العلم والقدرة . وذلك يبطل القول بأن الإرادة هي المراد ، لأن المراد قد يكون منفصلاً منه كالحركة والتأليف وغيرهما . ومتى حل في بعضه كان في حكم المنفصل منه أيضاً ، لأنه إنما يؤثر في محله ، فلا يصح فيها هذه حاله أن يوجب له حالاً ، وقد يريد فعل غيره ، وفعل التسديم تعالى وفعله لا يجوز أن يحدث في الحقيقة بأن يعتقد جواز ذلك فيه . وكل ذلك لا يصح أن يوجب له حال المرید .

وبعد ، فقد بينا أن لكونه مریداً يحصل الخبر والأمر بهذه الصفة ، فلا يجوز أن يكون نفس الخبر والأمر أوجبا لكونه مریداً ، مع أن كونه مریداً هو الذي أثر فيهما ، وأكسبهما هذه الصفة /

ولا فصل بين من جعل الموجب لكونه مریداً المراد ، وبين من جعل

(١-١) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٢) حالاً : حال ص

(٣) موجب : موجبا ص

الموجب لكونه علماً المعلوم . فاذا بطل ذلك ، وجب لمثله بطلان ما قدمناه .
(١) وكيف يقال ان المراد هو الموجب لكونه مريداً وجنسه يوجد
ولا يوجب ذلك ، وانما يحصل مراداً بعد حصول كون المرید مريداً له لأمر
سواه . وهل هذا القول الا طريق الى ابطال كل معنى يتعلق بالحي من قدرة
وشهوة وظن وغيرهما ؛ وما أدى الى ذلك وجب فسادہ (١) .

٥

ولو جاز ذلك أيضاً لجاز أن يقال في الأمر انه المأمور به ، وفي النهي
انه المنهى عنه ، فاذا بطل ذلك لعلنا بخلافه (٢) ؛ فكذلك القول في الارادة .
على أن المراد الذي هو الحركة من حقه أن يتعلق بالمحل ، فكيف يوجب
حالا للجملة . وقد علم أن ما أوجب للمحل حكماً ، يستحيل أن يوجب
للجملة حكماً ، لما في ذلك من تجويز وجوده وعدمه . وانما قول في الكلام
ان الجملة يوصف بها على طريق الفعلية ، لا أنها توجب له حالا ، فلا يقدح
فيما قدمناه .

١٠

ويستد ، فلو لم (٣) ثبت معنى لأجله كان الأمر أمراً ؛ وضداً له كان
لأجله النهي نهياً ، لم يتضاد كونه أمراً بالشيء ، وانها عنه ، وكونه مريداً
للشيء وكارها له ألبتة ، لأن الرجوع في ذلك هو اليهما فقط ، وهما
لا يتضادان ، اذا تغاير محطهما ؛ وذلك يبين الفساد .

١٥

على أن في المرادات ما يصح البقاء عليه ؛ فلو كان مريداً لأجله لصح
دوام كونه مريداً . على أن في الارادات / ما يكون عزمًا ، ومراده معدوم ،
والمعدوم لا يوجب له حالا ، فكيف يقال انه مريد لأجله ؟ . واذا كان المراد

١١٨/٥

(١-١) وكيف فسادہ : ساقطة من ط

٢٠

(٢) لعلنا بخلافه : ساقطة من ط (٣) لم : ساقطة من ط

- لا يختص به ما لا يختص بغيره ، فلم صار بأن يوجب كونه مريداً أولي من أن يوجب كون غيره كذلك ؟ وذلك يحيل كون أحدهما مريداً ، أو الآخر كارهاً . فبطل بهذه الجملة قول مَنْ قال : إنَّ ارادة الله سبحانه^(١) لأفعاله ، هي أفعاله ؛ وكذلك في الواحد منا . وبمثله يبطل قولهم : إنَّ ارادته لأفعال عباده أمره بها ، لأنَّ أمره هو مراد له ، على ما قدمناه ، وهو متفضل فيه . وهو مما يختص المحل ، فكيف يقال انه للارادة ؟ وكيف يصح ذلك^(٢) وقد توجد صيغة الأمر ولا يكون آمراً ، ولا فاعله مريداً ؟ . ولو كان مريداً لأجله لوجب كونه كذلك ، على أى حال وجد ، ولكان فاعل الأمر بالعمية مريداً وآمراً^(٣) ، وإنَّ كان نبطياً ، ولأدى ذلك الى أن يكون الكلام ، مع اختصاصه بالمحل ، يوجب حالاً للحى ؛ وذلك يوجب كونه على صفتين^(٤) ١٠
- مختلفتين لنفسه . وبمثل ذلك يبطل قول مَنْ قال : إنَّ الارادة حركة ، لأنَّ الكون يختص المحل ؛ فلو أوجب للجملة حالاً ، لأدى الى كونه على صفتين للنفس^(٥) ؛ وذلك يوجب جواز وجوده وعدمه ، ولأدى الى أن يخرج من كونه مريداً للشيء الى ضده بالانتقال ، ولاستحال على هذا القول أن يحصل مريداً للشيء الواحد مع تنقله في الأماكن ، وأن يستحيل كونه مريداً كارهاً ، وهو / في مكان واحد ، ولوجب أنْ يدوم كونه مريداً للشيء وإنْ قضى ١٩ / در
- لدوام^(٦) كونه وسكونه وحركته ، وأن يصح وجود الارادة في الجساد

(١) سبحانه : ساقطة من ص

(٢) ذلك : ساقطة من ط

(٣) وآمراً : أو آمراً ص

(٤) صفتين : معنيين ط

(٥) للنفس : مختلفتين لنفسه ط (٦) لدوام : بدوام ط

وفي سائر أبعاض الحى ، وأن لا يصح كونه مريداً لغير الحركة ، لأنّ الحركة لا تتعلق بغيرها كتعلق الإرادة بالمراد عندنا .

فإن قال : إنما أسمى الإرادة حركةً ، لا أنى أثبتها من جنس الحركات .

قيل له : هذا ، وإنّ أوجب الموافقة في المعنى ، فانه غلط في الاسم ، لأنّ

- أهل اللغة لا يسمون الإرادة حركةً على وجهه ، كما لا يسمون العلم والقدرة بذلك . فقد وضع بهذه الجملة بعد هذا القول في المعنى والاسم جميعاً .

فصل

في بيان مفارقة الإرادة للشهوة والتمنى

يبيّن لك مفارقة أحدهما للآخر وجوه ، منها : أن الشهوة تتعلق بالمدرّك دون غيره ، والإرادة تتعلق بكل أمر يجوز المرید حدوثه .

ومنها أن المراد قد يكون ضرورياً أو مؤدياً إليه ، والشهوة لا تتعلق إلا بما تنتفع به ^(١) .

ومنها أنه قد يريد ما لا يصح وجوده إذا اعتقد صحة ذلك فيه ، وليس كذلك الشهوة .

ومنها أنه قد يريد فعل غيره وما يناله ، ولا يجوز أن يشتهي ما يناله غيره . ١٠

ومنها أن ما ينفي الشهوة من النفور لا ينفيها بل قد يجامعها ، كنفور طبعه عما يريد تناوله من الدواء ، وما ينافي الإرادة من الكراهة / لا ينافي / ١١٩ ط
الشهوة ، لأنه قد يكره في أيام الصوم تناول المشروب ، وإن كان مشتهياً له .

ومنها أنه الفعل قد ^(٢) يقع على بعض الوجوه بالإرادة ولا يتأني ذلك في الشهوة . ١٥

ومنها أن كونه ملتزماً يتبع الشهوة ، ولا يتبع الإرادة .

(١) بما تنتفع به : بالنفع ط

(٢) قد : ساقطة من ط

(١) ومنها أن الإرادة نفسها يصح أن تراد ، ويبعد أن تشتتى الشهوة .
ومنها أنه قد يريد الشيء ويكره مثله ولا يصح أن يشتتى الشيء ،
وينفر طبعه عن مثله أو ضربه (١) .

ومنها أنه يجد شمه قوى الشهوة تارة وضعيفها أخرى ، ولا تختلف
حاله في الإرادة .

٥

ومنها أنه قد يشتتى ما لا يعلمه مفصلا ، ولا يريد إلا ما يعلمه ،
أو يكون في حكم العالم به .

ومنها أن ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة ، وليس كذلك الشهوة .
ومنها أن الإرادة مقدورة لنا ، والشهوة ليست كذلك .

١٠ ومنها أن إرادة القبيح تقبّح لتعلقها بالقبيح ، وشهوة القبيح ليست
كذلك .

فكل هذه الوجوه وما شاكلها (٢) تبين أن الإرادة غير الشهوة ،
وبمثلها يطل القول بأن الكراهة هي نفور الطبع ، ويسقط بذلك قول
من يقول أنه تعالى لا يوصف بإرادة كون ما لا يكون ، لأن ذلك
شهوة .

١٥

وبعد ، فلو كانت إرادة كون ما لا يكون شهوة ، لوجب أن تكون
شهوة ، وإن كان مرادها قد يوجد (٣) ، لأن حالها لا تتغير بأن يوجد
للمراد أو لا يوجد . وكان يجب على هذا القول أن لا يكون النبي صلى الله
عليه قد أراد الإيمان ممن يعلم أنه لا يفعله ، وإنما / اشتتى ذلك .

١٢٠ د

(١-١) ومنها ضربه : ساقطة من ط

٢٠

(٢) وما شاكلها : ساقطة من ط (٣) قد يوجد : وجد من

وبمثل ذلك يبطل قولهم إن: كراهة ما يكون أن: يكون هي ^(١) نفور الطبع أو ^(٢) النفس ، فلا وجه لاعادته .

وأما مفارقة الإرادة للتمنى فيبين ، وذلك أن: التمنى عند شيخنا ^(٣) أبى على رحمه الله ^(٤) قول: على وصف ، وهو أن يقول ليت كان كذا وكذا ^(٥) أو لم يكن ، إذا قصد ^(٥) على وجه . وعند شيخنا ^(٦) أبى هاشم رحمه الله ^(٦) أنه معنى في القلب يطابق في تعلقه بالتمنى هذا القول . وإن كان شيخنا ^(٧) أبو على رحمه الله ^(٧) قد قال بذلك في جواب الخراساني ، وأن يكون قولاً ، فمفارقة الإرادة له ظاهرة ، وإن كان معنى في القلب ، فهو مفارق لها من حيث صح: تعلق التمنى بالماضي ، وبأن لا يكون ، وامتنع بالموجود ، واستحال كل ^(٨) ذلك في الإرادة . ولأن التمنى حاله مع سائر ما يتمناه على سواء في أن تمنيه لا يؤثر فيه ، ولا يقتضى وقوعه على وجه . وليس كذلك حال الإرادة . ولذلك يصح أن: يريد الإرادة ، ولا يصح أن يتمنى التمنى ؛ وللإرادة ضد وليس للتمنى ذلك ^(٩) .

فإن قال : لست أقول إن: كل الإرادة تمنى ، وإنما أقول إن إرادة كون ما لا يكون تمنى ، لتتطرق ^(١٠) بذلك إلى أنه تعالى لا يجوز أن يريد كون ما لا يكون .

(١) هي : هو ط (٢) الطبع أو : ساقطة من ص

(٣، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) وكذا : ساقطة من ص (٥) قصد : قصد ص

(٦، ٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧، ٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٨) كل : ساقطة من ط

(٩) وليس للتمنى ذلك : ولا ضد للتمنى ط. (١٠) لتتطرق : لا يتطرق ص

قيل له: اذا صح: "أن" ارادة ما يكون مفارقة * (١) للتمنى فيجب مفارقتها له ، وأن: لم يكن مراده ، لأن: حال المرید لما يكون وما (٢) لا يكون لا تنغير ، ويجد نفسه على حالة واحدة ، كما يجد نفسه / ١٢٠
معتقدا ، كان مُتَمَتِّدِه أو لم يكن ، سيما والمعلوم من حالنا متى أردنا الشيء في المستقبل أن: لا نجد تغير حالنا بأن يكون ذلك أو لا يكون ؛
فقد بطل (٣) ما قالوه .

ويجب على هذا القول أن يتمنى الانسان كون الايمان ممن لا يؤمن ، وأن: لا يكون مریدا له ، وأن يقال ان: (٤) رسول الله صلى الله عليه (٥) لم يترد قط من أبى لهب (٦) ، وغيره ممن علم أنه لا يؤمن (٧) ، الايمان في الحقيقة . فقد بطل ما يهذون به في ذلك ، وثبت أن: الارادة غير التمنى والشهوة ، والكراهة غير هور الطبع والتمنى .

ويُحَدِّد ، فإن: القائل بأن: الارادة هي الشهوة ، ان: أراد بذلك أنها اذا (٨) تملقت بها لا يكون ، سُمِّيتْ بذلك ، مع مفارقتها للمعنى الذى يقتضى الالتئاذ بالمدرک الذى يعبر عنه بأنه شهوة ، فهو مخالف في عبارة .
وان أراد أنها في الحقيقة مخالفة للارادة ، فذلك مما نعلم خلافه ، لأن: (٩) أحدنا لا يفصل بين كونه مریدا لما يكون ولما لا يكون ، ويجد نفسه على حالة واحدة . ولذلك نسأل مَنْ: نريد الفعل منه ، هل فعله أم لا . ولو

(١) مفارقة : مفارق ص (٢) وما : ولما ط

(٣) فقد بطل : قبطل ط (٤) يقال ان : ساقطة من ط

(٥) صلى الله عليه : ساقطة من ط

(٦-٧) وغيره ٠٠٠٠ يؤمن : ساقطة من ط

(٧) اذا : ساقطة من ص

تبيّن الفصل بين الأمرين من نفسه ، لم يكن به الى السؤال حاجة .
وكذلك الكلام على مَنْ قال انّ الارادة اذا تعلقت بما لا يكون ، فهي
تَمَنّ . ويلزمهم متى خالفوا في العبارة أن يصفوا الله تعالى بأنه يريد
لكون ما لا يكون ، وبأنه متبن ، ومشتته ، كالواحد منا . فكل ذلك
بيّن^(١) فساد ما ذهبوا اليه في ذلك .

(١) فكل ذلك يبين : فبان من ذلك ط

/ فصل

في أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة على وجه

الذي يدل على إبطال قولهم : أن "إرادة" الشيء كراهة" لخصه ، وإن
إرادة أن يكون الشيء كراهة" له أن لا يكون ، وإرادة أن لا يكون
كراهة لكونه ، وجوه كثيرة ^(١) : منها أن الواحد منا يجد الفصل بين
كونه مريداً وكارهاً ، كما يجد الفصل بين كونه مريداً ومعتقداً . فلو كانت
إرادة الشيء كراهة" لخصه ، لوجب متى أراد أحداً الشيء أن يجد
النفس ^(٢) كراهة" لخصه ، وفي وجداننا خلافه دلالة على فساد هذا
القول .

- ١٠ فإن قيل : وهل المنازعة الا فيما ادعيتم وجوده ؟ لأثا تأبى ذلك
ونحيله ، فيثبتوا صحته أولاً ^(٣) ، والا فما ادعيتموه لا يصح .
قيل له : اثا نريد من غيرنا فعل النوافل ، ولا نكره ضدها ، ونريد
ذلك من أنفسنا ولا نكره ضده . ولذلك يصح أن تتعبد بهذه الإرادة . ولو
كانت كراهة" للترك ، لوجب كونها قبيحة ^(٤) ، لكونها كراهة للحسن ،
لأن "كون الكراهة كراهة للحسن في أنه يوجب قبحها ككون الإرادة
للقبيح ^(٥) . وفي ورود التعبد بذلك دلالة على صحة ما قلناه .
وبعد ، فإن "الواحد منا يريد من غيره الصلاة في يقين ولا يكره منه

(١) كثيرة : ساقطة من ط (٢) النفس : نفسه ط

(٣) أولاً : ساقطة من ط (٤) لكونها للقبيح : ساقطة من ص

ضدها ، لأنّ الصلاة في مكان آخر يضادها ويكون مريدا له ، بل يجب عليه ذلك . ولو كانت ارادة الصلاة كراهية لتركها ، لوجب كونها كراهية لكل ترك لها . فلا يصح أن يقال انها كراهة للتروك التي ليست بصلاة ، وليست بكراهة لما هي صلاة . /

١٢١/ ط

٥ على أنّ الواحد منا يجد من نفسه أنه يريد من عبده سلوك طرق ، ولا يكون كارهاً لسلوكه أحدها ^(١) من حيث أراد الآخر . وعلى هذا الوجه يصح التخيير بين المتضادات ، بأن يريد المخير جميعها ، أو واحداً منها ، على ترتيب الأوقات ، ولا يكون كارهاً لما عداه على حسب اختلاف قول الشيخين رحمهما الله ^(٢) فيه . وفي صحة التخيير بين المتضادات ، نحو الخروج من أبواب البيت كثيرة ، دلالة على فساد هذا القول . ١٠

وبعد ، فلو كانت ارادة الشيء كراهية لضده ، لما حسن منه تعالى أن يأمرنا بالتوافل ويريدها ، لما تؤدي اليه من كونه كارهاً لضدها الحسن ، وذلك يوجب قبح ارادته ، أو يؤدي الى خروج النافلة من كونها كذلك الى أنها واجبة ، وكلا الوجهين ^(٣) فساده يوجب فساد ما أدى اليه ^(٤) . ١٥

وكان يجب أن لا يحسن منه تعالى أن يغيّر بين الضدين ويأمر بهما . وفي صحة ذلك وجوده دلالة على بطلان هذا القول .

على أنه كان يجب اذا أراد أحدهما الشيء الذي له ضد أن يكره أحدهما ، وكرهته له توجب كونه مريداً للضد الآخر ، وذلك يؤدي الى أن يكون مريداً للضدين ، بل أن تكون الارادة الواحدة ارادة للضدين .

(١) أحدها : آخر ط (٢) رحمهما الله : ساقطة من ط

(٣-٢) فساد ٠٠٠٠ اليه : فاسد ط

وهذا بخلاف قولهم . ولا يصح أيضا على ما نقوله من أن "ارادة الضدين لا تتضاد ، لأن ذلك لا يصح حصوله فيمن علم تضادهما من مقدوره / ١٢٢ د /

لأمر يرجع الى الدواعي ، فما أدى الى صحة حصولهما يجب فساد .

وبعد ، فإن ذلك يوجب كونه مريداً للشيء كارهاً له ، لأن ارادته للشيء اذا كانت كراهة لصدّه ، وكراهته ^(١) لذلك الضد ارادة لصد له .

آخر ، و ارادته له كراهة لما أراده أولاً ، فقد وجب بذلك ما قلناه من كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على وجه واحد . وذلك مما تعلم بطلانه ضرورة .

على أنه كان يجب أن لا يصح من الواحد منا أن يريد من غيره الخروج من باب ، الا ويكره خروجه من سائر الأبواب ، كما يكره قعوده في البيت . وذلك ما نعلم خلافه . وكان يجب على هذا القول أن يكون المعنى الواحد يتعلق بما لا ينحصر من أضداد الشيء . وذلك لا يصح فيما يتعلق بغيره على طريق التفصيل من الارادات . وكان يجب أن يكون المعنى الواحد يتعلق بالثبوتين على طريق التفصيل ، وهو المراد ، والمكروه الذي

يضاذه ، وذلك لا يصح لأن كل معنى يتعلق بغيره مفصلاً لا يتجاوز في التعلق معنى واحداً . ومتى تجاوز ذلك تعلق بما لا نهاية له ، كالقدرة والشهوة ، لأن تعلقه بهما مفصلاً يوجب كونه على صفتين مختلفتين للذات ، وهذا يؤدي الى جواز أن نعدم لو وجدت الكراهة ^(٢) مرادها ، وتبقى موجودة من حيث هي كراهة للصد الآخر ، لأنه لا يصح أن يقال

أن "كراهة" / مرادها يستحيل وجوده الا وهي ارادة لصدّها ، لأنه تعالى / ١٢٢ هـ /

(١) وكراهته : وكذلك كراهته ط (٢) الكراهة : كراهة ص

قد كره من الواحد منا التعمود عن الصلاة ، ولم يترد منه الاضطجاع الذي هو ضده . على أن الإرادة ، قد علمنا أنها لا تسد مسد الكراهة . فلو كانت هي بنفسها كراهة لوجب من ذلك كونها بصفة معنيين مختلفين ، حتى تكون بمنزلة كون السواد حلاوة ، وهذا باطل . على أنه كان يجب أن تعلق بالشئ وضده ، أن تتعلق بهما على طريقة واحدة ، فتكون ارادة لهما جميعاً . فأمّا أن تتعلق بأحدهما تعلق الإرادة ، وبالأخر تعلق الكراهة ، فذلك في التصاد بمنزلة تعلق العلم بالشئ على وجهه يكون علماً ، وبشئ آخر على وجهه يكون جهلاً . وهذا محال .

على أنه لو جاز أن يقال أن ارادة الشئ كراهة لضده ، لصح أن يقال أن العلم بالشئ جهل بضده ، والقدرة على الشئ عجز عن ضده .
(١) ولجاز أن يقال : أن ارادة الشئ هي كراهة لمثله ، فإذا بطل ذلك أجمع ، بطل ما جرى مجراه (٢) .

فان قال قائل (٣) : فكيف صرتم اذا أردتم القيام من غيركم ، كرهتم قعوده ، أن لم تكن ارادة الشئ كراهة ضده .
١٥ قيل له : ليس الأمر عندنا كما ذكرته ، لأنه قد يريدان جميعاً منه ويكره الاضطجاع ، وقد يكرههما جميعاً .

فان قال : أفليس الله تعالى لما أراد الواجبات كره تركها ، فلولاً صحة ما قلناه ، لم يجب ذلك / .

١٢٣ /

قيل له : انما كره تركها من حيث كان قبيحاً بكرهه مساوى ارادة

(١-٢) ولجاز مجراه : ساقطة من ط

(٣) قائل : ساقطة من ص

الواجب ، فلذلك صرح "أن يريد النافلة" ، ولا يكره تركها . وهذا كما يعلم أنه قد أراد الواجب وكره مثله اذا كان قبيحا . ولا يوجب ذلك أن تكون ارادة الشيء كراهة" لمثله . وهذا كإرادة الصلاة بطهارة ، وكرهة مثلها بلا طهارة .

فان قال (١) : أفليس (٢) من قولكم ان "فصل الشيء يكون تركا لضده ، فهلا جاز كون ارادة الشيء كراهة" لضده ؟

قيل له : لأن (٣) كونه فعلا ينبئ عن أنه وجد ، وقد كان فاعله قادرا عليه ؛ وكونه تركا ينبئ عن أنه وجد بدلا من ضده ، في محل القدرة عليهما ، واحدى الصفتين لا تنافي الأخرى ، ولا تؤدي الى منافاة أمر غيرهما . وليس كذلك كون الارادة كراهة" ، لأنه يؤدي الى جواز وجود وعدمه (٤) .

وبعد ، فان كونه (٥) ارادة" ينبئ عن جنس فعل ، وكذلك كونه (٦) كراهة ، وكونه فعلا ينبئ عن وجوده على وجه ، وكذلك كونه تركا ؛ وذلك يصح في الذات الواحدة . وفي ذلك صحة الفرق بين هذين الأمرين . واعلم أن أكثر ما ذكرناه يبطل قولهم ان "ارادة كون الشيء كراهة" له أن لا يكون . وبين فساده أن كل معنى تعلق بالشيء أن يكون ، فيجب أن يتعلق به على هذا الوجه فقط ، لأن تعلقه به على وجهين يوجب كونه مختلفا في نفسه ، على ما سلف قولنا فيه .

(١) قال : قيل ص
(٢) لأن : ان ط
(٣) أفليس : اليس ط
(٤) وجوده وعدمه : وجودهما وعدمها ط
(٥) كونه : كونها ط
(٦) : . .

على أن "سائر ما يبطل به القول بأن" الإرادة تتعلق بأن لا يكون
 الشيء / وكذلك الكراهة ، تبطل هذا القول . على أنه كان يجب في ١٢٣ ط
 الأشياء المتضادة ، إذا أراد كون أحدهما أن يكون كارهاً لئلا يكون ،
 وإذا أراد أن لا يكون الآخر أن يكون كارهاً لكون هذا ، وهذا يوجب
 كونه مريداً للشيء كارهاً له على وجه (١) واحد . وهذا محال . على أن
 ٥ إرادة الشيء لو كانت كراهةً لفسده لأدى إلى أن يصح أن يكروه
 ما لا يمتدحه ، ولا يعلمه على وجه ، بأن يريد ما يعلم ولا يمتدح تركه ؛
 وهذا محال . أو يقال (٢) أن هذه الإرادة لا تكون كراهةً لتركها ،
 والحال هذه ، وما يوجب ذلك فيجب ذلك في كل إرادة ، لأنه لا يصح
 ١٠ أن يقال : أن ذلك يجب فيها إذا كان معتقداً للشيء ، ولا يجب إذا لم يكن
 كذلك ، لأن "تعلقها بما يجب أن" تتعلق به يرجع إلى جنسها ، فما يمنع من
 تعلقها يجب أن يمنع من وجودها أصلاً . ويفارق حالها حال ما يتعلق بما
 لا نهاية له نحو القدرة ، لأن خروجها من أن تكون متعلقة ببعض المقدورات
 إنما لم يمنع من وجودها ، لأن "المراعى فيها لجملة ما يتعلق به دون
 ١٥ الأجزاء ، كما نقوله في كون الجملة حية . وهذه الجملة كافية في هذا
 الباب .

وصحة ما قدمناه بين أن جنس الإرادة غير جنس الكراهة ، وأنهما
 يتضادان إذا تعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد ، لأنه يستحيل كون
 الواحد منا مريداً لكون الشيء كارهاً لكونه ، كما يستحيل كونه عالماً

(١) وجه : حد من

(٢) أو يقال : ويقال ط

١٢٤د/ بالشئ جاهلا به ؛ وكونه مريداً للشئ / كارهاً لكون غيره يصح ، لأنه
لا تضاد بين ارادة الشئ الواحد ^(١) ، وكراهة تركه لتعلقهما بمعنيين
غيرين . وكذلك القول في ارادة الشئ على وجه ، وكراهته على وجه
آخر ، ^(٢) لانهما في أنهما لا يتضادان بمنزلة العلم بالشئ على وجه والجهل
به على وجه آخر ^(٣) . وهذا يبين بحمد الله .

هـ

(١) الواحد : ساقطة من ط (٢-١) لانهما ٠٠٠٠ آخر : ساقطة من ط

فصل

في أن المرید لا يكون مریداً بالإرادة لأنه فعلها

قد يشأ من قبل أن^(١) للمرید منا^(٢) بكونه مریداً حالاً وحكماً^(٣) ، وأن العلم بأنه كذلك غير العلم بالإرادة^(٤) ، فيجب أن لا يكون مریداً بها لأنه فعلها ، لأن الفاعل ليس له بكونه فاعلاً حال^(٥) ، لأنه لو كان له حال بكونه فاعلاً ، لوجب كونها معقولة . وفي علمنا بأن^(٦) الفاعل متى علم وجود مقدوره من جهته ، علم فاعلاً ، دلالة على فساد هذا القول . على أنه كان يجب أن يستحيل كونه فاعلاً للضدين في حال واحدة ، لأنه كان يجب أن يوجبا كونه على حالين ضدين ، وذلك يستحيل . ألا ترى أن العلم والجهل لما أوجبا كونه على حالين استحالة وجودهما جميعاً ، وفي صحة كونه فاعلاً للضدين في حالة واحدة ، دلالة على بطلان هذا القول .

وليس له أن يقول : إنما يفعل ضدين في محلين ، نحو أن يترك إحدى يديه ويسكن الأخرى ، وهما متى كانا بهذه الصفة / لا يتضادان في الحقيقة ، وذلك أنها وإن تغيرت محلها ، فيجب من حيث أوجبا كون الجملة الواحدة على حالين ضدين بمنزلة لهما لو حال^(٧) في محل واحد ، كما قوله في العلم والجهل فلو كان مریداً بالإرادة لأنه فعلها ، كان^(٨) لا يتمتع أن يفعل الإرادة للشيء والكراهة له على وجه واحد في محلين ؛

(١) منا : مساوقة من ط (٢) حالاً وحكماً : حال وحكم من
(٣) بالإرادة : في هامش من = ظن تفعله الإرادة (٤) كان : لكان ط

وفي استحالة ذلك دلالة على أنه انما حصل مريدا بها ، من حيث أوجبت له حالا ، وأنها لو كانت من فعل غيره فيه ، لوجب كونه مريدا ، كما يجب اذا كانت من فعله ، وأن حالها في ذلك حال العلم الذي أوجب كون من حل في قلبه علما كان هو الفاعل له ، أو القديم تعالى . على أنه لو كان مريدا بها لأنها فعلها فقط ، لما صح أن يضطر الواحد منا الى العلم بأنه أو غيره مريد . وفي علمنا بأننا نضطر الى كوننا مريدين ، وكون غيرنا ، مريدا ، دلالة على فساد هذا القول .

وليس له أن يقول : لا يمتنع أن يعلم المريد فاعلا للارادة ضرورة ، فلذلك صح ما قلتم . وذلك لأن العلم بأن الفاعل فاعل للشيء ، أى شيء كان هو علم بأنه محدث له . وذلك لا يصح الا باستدلال ، (٢) على ما بيناه من قبل في هذا الكتاب (٢) .

فإن قيل : اذا صح أن تعلموا المتكلم متكلما باضطرار ، وإن كان متكلما لأنه فعل الكلام ، فجوزوا مثله في كونه مريدا .

قيل له : انما لا تعلم المتكلم متكلما الا باكتساب ، والذي نعلمه ضرورة هو وجود الكلام في ناحية فمه ، ووقوعه بحسب قصده . فأما أنه المحدث له والفاعل ، / فانما نعلمه باكتساب ، ولا يصح ذلك في الارادة ، لأن العلم بها ووقوعها بحسب حال المريد قد لا يحصل ألبتة ، ومع ذلك نعلمه مريدا ؛ وذلك يوجب صحة الفرق بين الأمرين .

فإن قيل : أفلمستم تعلمون غيركم مخاطبا لكم ضرورة ، وإن كان انما يحصل مخاطبا لأنه فعل الخطاب ، فجوزوا مثله في كونه مريدا ؟

قيل له : ان "المخاطب انما نعلمه قاصداً بالكلام نحونا ضرورة"، فأمّا أنه الفاعل للخطاب ، فبالدليل نعلمه ، كما قلناه في كونه متكلماً . ولذلك يصح أن يعتقد العاقل في المتكلم أن "الجنى ^(١) يتكلم على لسانه ^(٢) بما لم يلمه فاعلاً للكلام ضرورة".

٥ وقد قال شيخنا ^(٣) أبو هاشم رحمه الله ^(٤) في بعض المسائل ان "المخاطب انما صار مخاطباً لتقصده بالكلام نحو المخاطب ، لا لأنه فعله ، فيجب على هذا القول ^(٥) أن يصح أن يعلم باضطرار أنه مخاطب ، الا أن الصحيح ما قاله في موضع آخر من أنه الفاعل للخطاب ، كما أن المخبر هو الفاعل للخبر ، اذ الخطاب من أقسام الكلام كالخبر وغيره .

١٠ على أن "الارادة اذا ثبت أنها توجب كون المرید على حال يبين بها من غيره ، وصح" أنها توجب كونه كذلك لجنسها متى اختصت به ، فيجب متى وجد جنسها كذلك أن توجب كونه مریداً من فعل أى فاعل كان ، لأن موجب الملل لا يتغير بالفاعلين ، كما نقوله في العلم والحركة وغيرهما ، مما يوجب الحكم للمحل أو الجملة . ^(٦) على أن استحالة وجود الارادة على

١٥ وجه توجب كونه مریداً ، الا في بعض له / مخصوص ، دلالة على أنها توجب كونه على حال ^(٧) . وذلك يمنع من القول بأنه انما ^(٨) صار مریداً لأنه فعلها ، لأن ما يستحقه من الأسماء اشتقاقاً من فعله ، قد يستحقه ، سواء

(١-١) يتكلم على لسانه : اذا تكلم للمصروع ط

(٢-٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) القول : ساقطة من ط

(٤-٤) على أن حال : ساقطة من ط

(٥) انما : ساقطة من ط

أوجد ذلك الفعل فيه أو في غيره . ولذلك يوصف بأنه متكلم إذا فعل الكلام في الصدى ، كما يوصف بذلك إذا فعله في لسانه . وإنما استبعد من خالف في ذلك ما قلناه ، لأنه لم يجد في الشاهد مريداً إلا وهو الفاعل ^(١) لإرادته ، ووجد العالم قد يكون مضطراً ومكتسباً ، وذلك لا يوجب التفرقة بينهما، وإنما لم يضطر الحي منا إلى الإرادة ، لأنه لو اضطر إليها ^(٢) لوجب زوال التكليف ، أو تلبس الأدلة ؛ وذلك يوجب قبح فعلها . وليس كذلك حال العلم ، لأنه بالضد من ذلك ، لأنه لولا كون الفعل لما صحّ التكليف ، للجهل بأصول الأدلة .

وهذه الجملة تصحح ما قلناه من أن المريد إنما صار مريداً بالإرادة لايجابها كونه كذلك ، لا من حيث فعلها . فإذا صحّ ذلك فينا وجب مثله في كل مريد بالإرادة . على أن ما بيناه من قبل من أن الإرادة لا تعلم باضطرار ، وأن العلم الأول هو العلم بكونه مريداً ، يبطل هذا القول ؛ لأنه لا يصح أن يعلم الفاعل فاعلاً للشيء ، إلا بعد العلم بفعله ، وتعلقه به ^(٣) .

(١) الفاعل : فاعل ط (ر) إليها : إلى الإرادة ط

(٢) به : بـ وبالله التوفيق ط

فصل

في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية

ترجع الى الارادة وما يتصل بذلك

- ١٢٦ / اعلم أن المحب لو كان له يكونه محباً صفة مسوى كونه مريداً ،
 ٥ لوجب أن يعلمها من نفسه ، أو يصل الى ذلك بدليل ؛ وفي بطلان ذلك
 دلالة على أن حال المحب هو حال المريد . ولذلك متى أراد الشيء أحبه ،
 ومتى أحبه أراده ، ولو ^(١) كان أحدهما غير الآخر ، لامتنع كونه محباً
 لما لا يريد ^(٢) ، أو مريداً لما لا يجب ^(٣) على بعض الوجوه . ألا ترى أن
 كونه مريداً لما لم يكن كونه عالماً ، لم يمتنع أن يعلم ما لا يريد ، وإن لم
 ١٠ يصح أن يريد ما لا يعلم ، ولا يعتد ، من حيث كان لا يصح أن يريد
 الا وهو عالم ، كما لا يصح كونه قادراً الا وهو حي . ولا يصح أن يقال
 ان المحبة غير الارادة . وانما ^(٤) استحال ما ذكرناه ، لأن كل واحد منهما
 يحتاج الى صاحبه ، لأن ذلك يؤدي الى فساد طريق العلم بكونهما
 غيرين ، بل يؤدي الى تجويز وجود ^(٥) معاني كثيرة معهما سواهما ، وإن
 ١٥ لم يصح أن يعلم ذلك . وفي هذا من التجاهل ما لا يخفاء به .

(١) ولو : فلو ط

(٢) يريد : يريد ط

(٣) يحب : يحبه ط

(٤) وانما : وأنه انما ط

(٥) وجود : ساقطة من ص

فإن قيل : إنما لم ^(١) يجب كونه محباً لما يريد ، لأن الإرادة تحتاج الى المحبة ، أو وجودها ^(٢) مضمن بوجود المحبة .

قيل له : فيجب جواز وجود المحبة ، وإن لم توجد الإرادة ، كما يصح وجود الحياة بلا علم . ويجب أن يجوز وجودها مع المحبة وضدها ، كما يصح ^(٣) وجود الجوهر مع الكون وضده . وفي بطلان ذلك دلالة على ٥ فساد ما قاله .

^(٤) وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله أن ما ينفي المحبة إذا كان ينفي الإرادة / على طريقة واحدة ، وما لا ينفي أحدهما إذا كان لا ينفي الآخر ؛ وفي ذلك دلالة قوية على أنها هي المحبة ، وهذه الدلالة لا تتم إلا بعد بيان فساد القول ، بأن أحدهما يحتاج الى الآخر على وجه لا يصح أن ١٠ ينفك منه ، وقد بينا فساد ذلك ^(٥) .

وليس لأحد أن يقول : جوّزوا أن تكون الإرادة مضمنة بالمحبة ، وهي محتاجة الى الإرادة ، فلذلك لا يعرى أحدهما من الآخر ، كما هو له في الجوهر والكون . وذلك لأن ذلك انما صح فيهما من حيث ثبت الجوهر والكون جميعاً ، وأنه يوجد على أحوال لا تنفك من كونه على ١٥ أحدهما ، ولا يصح كونه كذلك إلا لمعنى ، وذلك لا يناق الإرادة والمحبة . على أن المحبة لو انتفت بضدها ، كان يجب كونه مريداً في الحالين ، كما أن الجوهر يصح وجوده مع الكون وضده . ومتى قال انها يستحيل أن توجد إلا مع المحبة ، ويستحيل وجودها إلا مع الإرادة ، فقد قال بأن كل

(١) لم : ساقطة من ط (٢) أو وجودها : ووجودها ط
٢٠ (٣) يصح : صح ط (٤) وقد ذكر ... ذلك : ساقطة من ط

واحد منهما يحتاج الى صاحبه ، وزال أمر التضمن عنه . وفي ذلك ما قدمناه من الفساد .

فإن قال : أفليس الرجل يجب زيدا ، وإن استحال أن يريد ؟ لأن الارادة لا تتعلق بالباقي ، وذلك يبين أن أحدهما غير الآخر . ولذلك يصح أن يقال الى أحب زيدا ، ولا يجوز بدلا منه أن يقول أريد زيدا .

قيل له : أن الواحد منا في الحقيقة لا يجب زيدا ، وإنما يجب منافعه ؛ لكنهم استجازوا حذف ذكر المحبوب / من الكلام بالتمسارف ، ولم يستجيزوا مثله في الارادة ، والا فالمحبة انما تملكت بمنافعه دونه كالارادة ^(١) . ولذلك يستحيل كونه محبا له من غير أن يريد منافعه ، ولو كانت غير ارادة منافعه ، لم يتمتع ما ذكرناه فيها .

فأما اطلاق القول بأن زيدا يجب عسرا ، والامتناع من القول بأنه يريد ، فلا تعلق به ، لأن المبارات لا تؤثر في المعاني . وإنما تجوزوا بذلك في المحبة ، دون الارادة ، على ما قدمناه . ولا يمنع ذلك في اللفظتين ، وإن أفادتا معنى واحدا ، كما كنوا بلفظة الفائط عن قضاء الحاجة ، ولم يكنوا بقولهم : خبث ، من مكان مطمئن من الأرض ، عن ذلك .

وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) : أن في قولهم أحب زيدا ، زيادة فائدة على قولهم أريد منافعه ، لأنهم لا يطلقونه الا اذا أرادوا منافعه ، ولم يريدوا شيئا من مضاره ، وذلك لا يفهم من قولهم : أريد منافعه ، فكأنهم أقاموه مقام قول القائل : انى أريد منافعه ، ولا أريد

(١) كالارادة : كالارادات ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : مناقضة من ط

مضاره . ولذلك لو أظهروا ذكر المحبوب ، لكان الكلام أكشف . وفي ذلك دلالة على أن^١ في الكلام حذفاً صار مجازاً لأجله ، وإن كان بالتعارف ينكشف المراد به .

فأما قول القائل : أحب اللحم ، وأحب جاريتي ، فعند شيخنا^(١) أبي هاشم رحمه الله^(١) قد يقال ذلك بمعنى الشهوة مجازاً ، وإن كان /
 شيخنا^(١) أبو علي رحمه الله^(١) يقول انه حقيقة . والمراد به أنه يريد
 أكل اللحم ، والاستمتاع بالجارية .^(٢) وعلى كلا القولين لا يقدح فيما
 أصْلَنَاهُ^(٣) . فثبت بهذه الجملة أن كل مَنْ جازت عليه الإرادة ، جازت
 عليه المحبة ، وأنه تعالى إذا صحَّ كونه مريداً ، فيجب كونه محباً ، وكل
 ما صحَّ أن يريده صحَّ^(٤) أن يحبه ، وكل ما أوجب قبح محبته ، أوجب
 قبح ارادته .

١٢٧ /

فأما الرضا فهو إرادة الشيء ، وإن كان لا يسمى بذلك إلا إذا وجد
 المراد ؛ ولذلك يقال فيه تعالى انه راض بالآيمان إذا وقع من زيد ، ويقال
 في المراد انه رضا توسعاً ، ومرضى به في الحقيقة . وقد يقال انه تعالى
 راض عن المؤمن على غير هذا الوجه ، ويراد به : أنه يريد تعظيمه وتجييله ،
 ويستحق الثواب من جهته . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم أن الرضا بالفعل
 يخالفه^(٥) الرضا عن الفاعل ، وأنه تعالى يرضى عن الفاعل ويسخط بعض
 أفعاله ، كالصغير الواقع من الأنبياء^(٥) ، ويرضى^(٦) بعض أفعاله ، ويكون

(١) (١٤١، ١٤٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢-٢) وعلى ...

أصلناه : ساقطة من ط (٢) صح : لصح ط (٤) يخالفه : غير ط
 (٥) الأنبياء : عليهم السلام ط (٦) ويرضى : وقد يرضى ط

ساخطا عليه . وإن كان شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) يتمتع من ذلك ، ويجعل الباب فيهما واحداً ، ويحيل كونه راضياً عنه وساخطاً لقله ، أو راضياً ^(٣) ببعض أفعاله وساخطاً لبعض ، ويجعل الرضا كمال وقوع مراده وكما لا يصح أن يرضى ببعض أفعال الله ، ويسخط بمضا آخر ، فكذاك من جهته . ويقول : مَنْ لم يفعل ^(٤) كل مراده ، لا يكون مرضياً له ، / ١٢٨/ لا يصح أن يرضيه بفعل ويسخطه بفعل سواء .

والذي قاله شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) أولى ، لأنه لا يتعقل في كونه راضياً بالفعل إلا أنه وقع ^(٧) بحسب ارادته . ولا يتمتع أن يريد فعلاً منه ويكره آخر ، ويتعلق من جهته ، فيكون راضياً بأحدهما ساخطاً بالآخر . ولو صح كونه مستحقاً للثواب والعقاب ، لم يتمتع أن يكون راضياً عنه ، وساخطاً عليه . وإنما امتنعنا فيه لامتناع ما قدمناه . ولذلك يصح كونه تعالى راضياً عن المؤمن وإن سخط ما فعله من الصغائر . ^(٨) ولذلك يصح كونه راضياً عن الميت ، وإن استحال وقوع فعل يرضاه منه . ^(٩) وإنما لا يصح أن يرضى ببعض ما يفعله تعالى ، ويسخط ببعضه لأن طريق الرضا لجميع أفعاله واحد ، وإن كان لا يتمتع ذلك في الحقيقة على ما أصلناه . وإن كان لا يقال فيمن سخط بمضى أفعاله ، أنه راض بقضاء الله ، من حيث كان اطلاق ذلك يقتضى الرضا بجميعه ، وترك الجزع

(١، ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) أو راضياً : وراضياً ط

(٣) لم يفعل : لم يقنعه بفعل ط

(٤، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٥) أنه وقع : وقوعه ط

(٦-٦) ولذلك ٠٠٠ منه : ساقطة من ط

من بعضه ، والامتناع من سخط شيء منه . فكل ذلك يبيِّن أن هذا الوجه
أولى من الأول . وإنما قلنا في الرضا انه الإرادة ، لأنه لو كان غيرها لم
يُمتنع أن نرضى الشيء ، وإن لم تُردّه على وجه ، أو نريده ويقع على
ما أراد ، ولا نرضى به على وجه . فإذا بطل ذلك صح أنه الإرادة / ١٢٨ ط

- ٥ وليس يجب أن يكون غير الإرادة ، من حيث لا يسمى بذلك ، إلا إذا وجد
المراد ، لأن الإرادة لا تسمى قصداً إلا والمراد موجود . ولا يدل ذلك على
أن القصد سواها . ولا يبعد أن يستحق الشيء اسماً إذا حصل متعلقه
موجوداً أو معدوماً . ولذلك لا تسمى الحروف خيراً ، إلا عند وجود
آخرها وتقصّي ما تقدم منها ؛ ولا الخروج خروجاً إلا إذا تقدمت
الحركة الأخيرة حركات .

١٠

فأما الاختيار فهو إرادة ، وإن كان إنما يوصف بذلك إذا أثر به الفعل
على غيره . ولو فعل فينا تعالى إرادة الشيء ، واضطرنا إليها ، لم يسم
اختياراً ؛ لأن معنى الإيثار بها لا يقع ، وإنما يصح ذلك متى فعلها الفاعل
لما له يفعل المراد . وقد شرط شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) في ذلك أن
لا يكون مُتَّجِهاً إلى ما يفعله ^(٣) ، لأنه ^(٤) إذا حصل بهذه الصفة ، لم
يسم ^(٥) مختاراً ، ^(٦) لأن الاختيار كالضد للالغاء ^(*) . وهذا وإن كان
في التعارف يجري على ما قاله في الأغلب ^(٤) ، فلا فصل بين الملجأ وبين غيره

١٥

(١٤١) شيخنا ، رحمه الله ساقطة من ط

(٢) يفعله : فعله من

(٣-٢) إذا ... يسم حينئذ لا يسمى ط

(٥-٥) لأن ... للالغاء : ساقطة من ط

(٤) في الأغلب : ساقطة من ط

٢٠

- متى أثر الشيء على ضده ^(١) ، ^(٢) في أنه يوصف بذلك ^(٣) . ألا ترى أن المشاهد للسبع إذا ألجأه الخوف من اقتراسه الى الهرب ، أنه يختار سلوك طريق على غيره ^(٤) ، كما يختار ذلك مع زوال اللجاء . ولا يمكن أن يقال أن ذلك إنما ألجأه الى أن لا يقف فقط ، فلذلك صح ما قلتموه .
- وذلك أن اللجاء الى أن لا يقف ، هو اللجاء الى الهرب ، لأن الغرض / ١٢٩
هو التخلص مما يخافه ، وذلك لا يتم ^(٥) بأن لا يقف الا بأن يهرب مع ذلك ؛ وذلك يصحح ما قدمناه ^(٦) . وقد يقال في نفس المختار انه اختيار على طريق التوسع ، فيقال أن المشي اختياره ^(٧) ، وللإكل اختياره ^(٨) . والحقيقة ما قدمناه .
- فأما الإرادة إذا تقدمت الفعل ، وكان ^(٩) عزمًا ^(١٠) لم تسم بذلك ، لأن معنى إثارة الشيء على ضده بها لم يقع . فأما إرادة المسبب إذا قارن السبب أو إرادة جملة من الفعل تقتضى وقوعها على وجه ، فقد يسمى اختيارًا ، لأن المسبب قد صار في حكم الواقع بوجود مسببه ^(١١) ، فما قارنه من إرادة المسبب نفسه ^(١٢) ، وجملة الخير قد صار فيما تؤثر فيه الإرادة كالشيء الواحد ، فما قارن أوله ^(١٣) كأنه مقارن لجميعه . وإنما قلنا انه الإرادة لأنه لا يكون مريدًا للفعل في حال الا وهو مختار له ، ولا يكون مختارًا له الا وهو مريد . فقد صح أن أحدهما هو الآخر ؛ ولما قدمناه
- (١) ضده : غيره ط (٢-٣) في أنه يوصف بذلك : ساقطة من ط
(٣) غيره : ساقطة من ط (٤-٥) بأن : قدمناه : الا بان لا يقف وهو
الهرب ط (٦، ٥) اختياره : اختيار ط (٧) وكان : وكانت ط
(٨) عزمًا : ساقطة من ط (٩) مسببه : سببه ط
(١٠) نفسه : ساقطة من ط

لا يقال في ارادة فعل الغير انها اختيار ، لأن المرید لا يجوز أن يؤثر فعل غيره ، فكذلك لا يجوز أن يختاره .

فأما الولاية فإنها ارادة الثواب والتعظيم والتبجيل ^(١) والأمر بذلك . ولذلك يقال انه تعالى : ولي المؤمنين ، وموال لهم . وانما يقال في الواحد منا انه موال لله تعالى ^(٢) ، اذا أراد تعظيمه وتبجيله ، وموال للمؤمنين اذا أراد لهم ضرراً من المنافع في الدين من ثنصرة فيه ، وذنب عنه ، وما شاكله .

فأما القصد فهو ارادة فعل الانسان في حاله أو حال ^(٣) / ممبیه .

وأما الاثران فهو ارادة الشيء الذي يختاره على غيره ، وقد يقال انه

أكر الشيء اذا فعله من غير منع ، وإن كان في الحقيقة ما قلناه .

وأما الزم فهو ارادة الانسان لفعل نفسه اذا هدمته وتهدمت سببه ، ولذلك لا يحسن ^(٤) على الله الزم ، لأنه انما يحسن منا لاستعجال السرور بها ، ولتوطين النفس على فعل مرادها أو يحفظ بها من السهو والغفلة . وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى ^(٥) . ومتى قدم ارادته فلا بد من أن يريد

الشيء في الحال ليصير مختاراً للمراد على ضده . ولأن من حق المالم بالشيء أن لا يفعله الا وهو يريد له ، فلو تهدمت ارادته تعالى ^(٦) المراد ^(٧)

لأدى الى كونها عبثاً ، ولذلك لم نجوز على الله سبحانه الزم .

(١) والتبجيل : ساقطة من ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) أو حال : وحال ط (٤) يحسن : نجيز من

(٥) تعالى : سبحانه ط

(٦) تعالى : ساقطة من ص

(٧) المراد : للمراد ط

فأما تسميتها خَلَقًا عند شيخنا ^(١) أبي هاشم رحمه الله ^(٢) فلا تها
مجامعة للمراد ، أو في حكم المجامعة له . وإن كان شيخنا ^(١) أبو علي رحمه
الله ^(٢) لا يسميها خَلَقًا ، ويجعل الخَلْق عبارة عن المخلوق ، كما يقولانه
في الفعل والمفعول . وإنما تسمى عداوة متى كانت ارادة لوصول المضار الى
المعادي . وقد تسمى غضبا إذا كانت ارادة لمضاره . فعلى هذا السبيل
اجراء الكلام في هذا الباب .

(١٤١٤، ١٤١٥) شيخنا ، رحمه الله : مناقطة من ط.

فصل

في أن السخط هو الكراهة^(١) وما يتصل بذلك^(٢)

١٣٠ /

- / اعلم أن الواحد منا يعلم أنه إذا كره الشيء فقد سخطه ، وإذا سخطه فقد كرهه ، فيجب أن يكون السخط هو الكراهة ، بمثل الطريقة التي يثبت بها أن الإرادة هي المحبة . ولذلك ما أخرج من كونه ساخطا ، يخرج^(٣) من كونه كارها . ولذلك كل ما تبشع منه أن يكرهه قبح منه أن يسخطه . وما حسن أحدهما فيه ، حسن فيه للآخر . ولا يكاد يقال سخط فعل نفسه ، لأنه لا يقع منه^(٤) مع كراهته له ، إلا أن يكون مضطرا إلى ذلك . وقد بينا أن ذلك لا يمتد به . وفعل غيره قد يقع مع كراهته ، كوقوعه مع إرادته . فصح أن يقال : أنه سخط فعل غيره ، كما يقال أنه رضى فعل غيره . والقول في أن السخط للفعل غير السخط على الفاعل ، كالقول فيما قدمناه في الرضا ، فلا معنى لاعادته .
- وأما الغضب فقد تعلق بالفعل والفاعل ، فمتى علق بالفعل فالمراد به وقوعه على ما كره . فلذلك يقال أنه تعالى غضب من كفر الكافر وسائر معاصيه . وأما إذا علق بالفاعل ، وقيل أنه غضب عليه ، فالمراد بذلك أنه يريد ضمه ، والاستغفاف به ، ووصول المضار إليه .

(١-١) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٢) يخرج : أخرجه ط

(٣) منه : ساقطة من ط

وأما وصفه سبحانه بأنه يفيض الكافر، فالمراد به ما قدمناه . وقد
 بين^(١) شيخنا^(٢) أبو علي رحمه الله^(٣) في الأسماء والصفات أنه تعالى
 يجوز عليه الغضب / ، وإن استحال عليه الغيظ والأسف . وبين^(٤) أن / ١٣٠ ط
 الغضب يرجع في الحقيقة الى الإرادة أو الكراهة^(٥) ، وأن الغيظ يقتضى
 تغيير جسم^(٦) المعتاض ، والأسف ينبىء عن حسرة تلحقه ، وذلك لا يصح
 إلا فيمن كان جسماً يجوز عليه المضار ، ويتعالى الله عن ذلك . ويؤول
 قوله تعالى : « فلما آسفونا انتقمنا منهم »^(٧) على أحد وجهين إما أن
 يراد به : أغضبونا ، من حيث كان في الأغلب يلحق الغضبان^(٨) منا ضرب^(٩)
 من التأسف ، والتأسف ضرب^(١٠) من الغضب ؛ أو يراد بذلك آسفوا
 رسلنا ، فذكر نفسه ، وأراد غيره . ١٠

(١) بين : سابقلة من ط (٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : سابقلة من ط .

(٢) أو الكراهة : والكراهة ط (٤) جسم : الجسم ط

(٥) الزخرف / ٥٥ (٦) ضرب : ضربا من

(٧) والتأسف : والتأسف ط ؛ ضرب ضربا من

فصل

في أن السهو لا يضاد الإرادة والكراهة وأنه

لا ضد لها ولا تضاد في كل نوع منهما

- اعلم أن السهو أن كان معنى ، فانما يناق العلم والاعتقاد ؛ فاما أن
- يناق الإرادة فلا ، لأنه لو ناهى مع نفيه للعلم لأدى الى كونه نافيا لشئيين
- مختلفين غير متضادين ، وذلك لا يصح على ما قدمناه في باب الصفات .
- فيجب أن يكون منافيا للعلم دون الإرادة . يبين ذلك أنه لو كان منافيا
- لها لصح وجود كل واحد منهما على وجه يناق الآخر من غير واسطة ،
- حتى كان يصح من زيد أن يريد ما ينهى عنه ، وتنفي الإرادة ^(١) السهو .
- وفي بطلان ذلك وحاجته في كونه مريدا الى حصول علم أو / اعتقاد ينفي
- السهو ، دلالة على أن السهو انما ينفي ما تحتاج الإرادة اليه ، كما أن
- الموت ينفي ما يحتاج العلم اليه من الحياة ، لا أنه ينفيه . وانما لم يجز
- وجود الإرادة مع السهو ، لكونه منافيا لما يحتاج اليه من العلم والاعتقاد ،
- أو لكونه مخرجاً له عن الحال التي معها يصح كونه مريدا نحو كونه عالما
- ومعتقدا .
- فان قيل : لو لم تكن الإرادة مضادة للسهو لم يجب في الفاعل لما
- يعلمه وهو غير ساه عنه ، أن يكون مريدا له . وفي وجوب ذلك دلالة
- على أنها عاقبة للسهو .

(١) الإرادة : بالإرادة ط

قيل ^(١) له : انما وجب فيمن يتقدم على الفعل الذى هو غير ساه عنه ، أن يكون مريداً له ، لأن ما دعا الى الفعل يدعو الى ارادته ^(٢) ، وما صرف عنه يصرف عن ارادته . ولذلك يصح أن يعلم الارادة ويفعلها ، وإن لم يفعل المراد ، اذا كان كالممنوع منه . ولذلك يصح أن يعلم الشيء ، ويخرج من أن يكون ساهيا عنه ، وإن استحال أن يريد ، فهو العلم بالماضى ، والباقي ، والتقديم سبحانه ^(٣) . وهذا أحد ما تحوّل عليه في ذلك ، لأنها لو ضادت السهو لم يصح أن لا تتعلق ^(٤) بكل ما يتعلق السهو به ، لأن ذلك واجب في كل معنيين تعلقا بغيرهما . وفي فساد ذلك دلالة على بطلان هذا القول .

- وبعد ، فقد يعلم ما يفعله من الارادة نفسها ، ولا يسهو عنها ، ولا يجب كونه مريدا لها ، لأن الواحد منا يعلم من نفسه أنه / يريد ^{١٠} المراد ، ولا يريد الارادة . ولو وجب أن يريد ، لادى الى وجوب ما لا نهاية له ، أو أن ينتهى الى ارادة ضرورية . والواحد منا يعلم أن ارادته تحصل بحسب دواعيه كمراداته ، وأنها لا ^(٥) تنقسم كاتقسام العلوم ، فكيف يدعى أن فيها ارادة ضرورية . وهذا كله لو ثبت كون السهو معنى ، على ما يقوله شيخنا ^(٦) أبو هاشم رحمه الله ^(٧) ، وثبت أنه يتعلق بالحي . فكيف وقد وقف فيه ، فأجاز أن يكون منافيا لما يحتاج العلم اليه ؟ وكيف ، والأولى عندنا أنه ليس بمعنى ، لأنه لا يعقل للساهي

(١) له : ساقطة من ط (٢) ارادته : الارادة له ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) لم يصح أن لا تتعلق : لصح أن تتعلق ط

(٥) لا : ساقطة من ط (٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

حال سوى كونه غير عالم ولا معتقد للشيء الذى قيل انه سها عنه ؟
وانما يوصف بذلك فيما يصح أن يعلمه بالعادة ، فلا يجب أن يقال فى
غير ذلك انه ساه عنه . ولا يكاد يستعمل ذلك الا فيما يصح أن يعلمه
باضطرار ، اذا خرج من كونه عالماً به ، أو فى حكم العالم . وهذا يبطل
قولهم انه تعالى اذا لم يكن ساهياً عن الشيء ، فيجب كونه مريداً له ،
لأن السهو والارادة يتعاقبان . وإن كان لو ثبت ذلك ، لم يكن بأن
يكون مريداً ، أو لم يلى من أن يكون كارها ، لأن حالهما فى معاقبة السهو
لهما لا تختلف .

ولا يصح أن يقال : انّ الارادة هى الكراهة ، لما قدمناه ^(١) من
قبل واذا صحّ أنه لا ينفى الارادة ، وجب أن لا ينفى الكراهة . / لأن ^{١٠}
ما ^(٢) يضاد الشيء يجب أن لا يضاد ضده . وانما قلنا انه لا ضد للارادة
والكراهة ، لأنه لو كان لهما ضد ، لوجب أن يعقل باضطرار أو اكتساب .
وفى فتقّد ذلك دلالة على صحة ما قلناه ^(٣) . ولا يمكن أن يدعى ^(٤)
لهما ضدًا ثالثًا ، وهو الاعراض عن الشيء ، على ما حكاه شيخنا ^(٥)
أبو هاشم رحمه الله ^(٥) ، عن أبى على رحمه الله ^(٥) ، وأن ذلك مما يعلم
الحى من نفسه ^(٦) لأن الواحد منا لا يعلم ذلك من نفسه ^(٦) ولا يفصل
بين حاله فيما يريد ولا يكرهه ، مما يصح ذلك فيه ، وبين ما لا يريد

(١) قبلناه : قلناه ط (٢) ما : ما لا ط

(٣) قبلناه : قبلناه ط

(٤) يدعى : يدعى أن ط

(٥، ٥٠٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

ولا يكرهه ، مما يستحيل ذلك فيه . فلو جاز والحال هذه ادعاء ضد^٥
ثالث ، لجاز ادعاء رابع وخامس ، ثم كذلك الى ما لا يتناهى ؛ وهذا
تجاهل .

فان قال : نعلم ذلك باستدلال ، وهو ان المحل لا يخلو مما يحتمله ،
فلولا ان^٥ لهما ضدا ثالثا لما صح^٥ ان يخرج من كونه مريدا لتصرف الناس
وكارها له .

قيل له ^(١) : ان^٥ خلو المحل مما يحتمله جائز عندنا ، وقد دللنا عليه
من قبل ، وفي ذلك سقوط ما عولت عليه .

فاما نوع الارادة فلا تضاد فيها ، على ما قاله شيخنا ^(٢) أبو هاشم
رحمه الله ^(٣) آخر^{١٠} . وقد كان يقول من قبيل ان ارادة الضدين تضاد ،

وهو مذهب شيخنا ^(٢) أبي على رحمه الله ^(٣) ، وعولا في ذلك على امتناع
وجودهما من العالم بالضدين . فلولا تضادهما / لم يتمتع ذلك ، كما

١٣٢ / ط

لا يتمتع في ارادة المختلفين والمثلين . والذي قاله آخر^{١٠} ^(٣) في قض يحيى
ابن اصفح من انهما لا يتضادان واضح^{١٥} ، وان تملقتا بالضدين ،

لوجود : منها ان^{١٥} المعتقد في الضدين انهما مختلفان ووجودهما معا
يجوز يصح ان يريد هما ، ولو كانتا ضدين لم يؤثر في صحة وجودهما

معا ^(٤) الاعتقاد ، كما لا يؤثر في وجود سائر المتضادات . ومنها انها
لو تضادتا وقد ثبت ان ارادة الشيء تنافي كراهته ، ولا تنافي كراهة ضده ،

بل هي مخالفة له ، لأدى الى كون الشيء الواحد باقيا لسببين مختلفين

(١) له : ساقطة من ط (٢، ٢، ٢، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة

من ط (٣، ٢) آخر^{١٠} : آخر^{١٠} ط (٤) معا : ساقطة من ص

غير ضدين ^(١) ، لأنه يوجب أن تكون إرادة الشيء منافيةً لكرهاته وإرادته ضده . فإذا بطل ذلك بطل بطلانه ما أدى اليه . ومنها أن الشيء إنما يضاد غيره إذا كانا مما يتعلقان بغيرهما ، متى تعلق بتعلقه ، بالعكس مما تعلق ^(٢) به اعتباراً بالقدره والعجز ، والعلم والجهل . ومتى تعلقا بغيرين لم يصح تضادهما سواء كانا مختلفين أو ضدين . وذلك يمنع من تضاد ارادتي الضدين .

على أن الواحد منا يجد من نفسه أنه يريد من غيره الخروج من بابي البيت ^(٣) على سواء ، ولو كانتا ضدين لما صحَّ وجودهما على وجه . وإنما لا يصح من الواحد منا أن يريد الضدين من فعل نفسه ، إذا علم تضادهما ، لأنَّ ما يدعو إلى الإرادة يدعو إلى المراد ^(٤) ، فإذا لم يصح مع علمه بتضادهما حصول الداعي إلى فعلهما / ، لم يصح حصول الداعي إلى فعل ارادتهما . ولذلك لا يصح أن يريد المختلفين ، إذا علم أنهما لا يوجدان كالتكليف في الافتراق ، ولا يدل ذلك على تضاد ارادتهما . ولذلك يصح منه أن يريد من مخبره فعلين ضدين على جهة التكليف ، على ما ذكرناه في الخروج من البابين .

(*) فأمَّا الارادتان إذا تعلقتا بشئين ، أو مختلفين ، أو بالشيء الواحد على وجهين ، فالقول بأنهما لا يتضادان ظاهر . ولو حصل للشيء الواحد صفتان تضادان عليه على البديل يجوز أن يقع عليهما ، لوجب تضاد

(١) ضدين : متضادين ط (٢) تعلق : يتعلق ط (٣) البيت :

الدار ط (٤) الإرادة يدعو إلى المراد : المراد يدعو إلى الإرادة ط

(٥) فأمَّا الارادتان ٠٠٠ نصرناه : ساقطة من ط

الارادتين المتعلقتين به على قول مَنْ يحكم بتضاد ارادة الضدين ، ولا يجب تضادهما على ما تصرناه (*) .

فأما اعتقاد الضدين فقد نص شيخنا (١) أبو هاشم رحمه الله (١) على أن سبيلهما سبيل ارادتي الضدين في أنهما لا يتضادان . وكذلك يجب في اعتقادي كون الذات الواحدة على صفتين ضدتين على مذهب الآخر .

فأما الارادة والكراهة ، فقد بينا تضادهما متى تعلقا بالشيء الواحد على وجه واحد . فأما كراهة الضدين ، فالأقرب على كلا القولين أنهما لا يتضادان (٢) ، لأن ما له قيل بتضاد ارادتي الضدين مفقود فيهما (٣) ، لأن انصرافه عن الضدين يصح (٣) ويصح أن يدعو الداعي الى ذلك

فيهما (٣) ، وتعارض حالهما حال الاقتران على الضدين مع السلم / ١٣٣
بتضادهما . فان ثبت أن هذا قول (٤) لشيخنا أبي على رحمه الله (٤) ،
أمكن أن يبين به أن ارادتي الضدين لا تتضادان . وهذه جملة كافية في
هذا الباب .

(٥) نصرناه : نهاية السقط من ط

(١٠١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢-٣) لأن ماله ... فيهما : ساقطة من ط

(٣-٣) ويصح ... فيهما : ساقطة من ط

(٤-٤) لشيخنا أبي على رحمه الله : لا يلى على ط

فصل

في أن الإرادة والكراهة إنما تتعلقان بالشئ على طريق الحدوث

- اعلم أن^١ من حقهما أن يترعى في صحة وجودهما حال الحي ، فمتى اعتقد صحة حدوث الشئ جاز أن يريده ويكرهه ، ومتى اعتقد استحالة حدوثه امتنع ذلك عليه ، وحكهما في ذلك يفارق حكم سائر ما يتعلق بغيره من قدرة واعتقاد وغيرهما ، لأن ذلك أجمع يتعلق بمتعلقه على الحقيقة من غير اعتبار للاعتقاد . وانما كان كذلك ، لأن الإرادة في حكم المراد . فكما أن^٢ المراد لا يكاد يقع من العالم به الا للداعي ، فكذلك حكم الإرادة . فلما^(١) كان الداعي إليها مرادها ، وجب أن يعلم حاله أو يعتقد ، وان كان بين الإرادة والمراد فصل^٣ في أن الإرادة لا يصح أن يريد بها الا وهو معتقد ، لتعلق حاله في كونه مريداً لحاله في كونه معتقداً . الا أن الإرادة ، وان كان حكمها ما قلناه ، فهي في تعلقها بالشئ ترعى حال متعلقها . فمتى كان على صفة يصح تعلقها به ، لو كانت الصفة معلومة ، فكذلك إذا كانت معتقدة ، ومتى كانت لا تتعلق به إذا كانت / الصفة معلومة ، لم تتعلق به^(٢) إذا كانت معتقدة . ولذلك قلنا : ان^٤ من اعتقد أن^٥ الأجسام تبقى بقاء يحدث حالاً بعد حال أنه يصح أن يريده ، وأن كانت الإرادة لا تتعلق به ، لأنه لا متعلق هناك في الحقيقة ، وفصلنا بينه وبين أن نريد تجدد الأجسام حالاً بعد حال ، لأن هناك مراداً في الحقيقة ،
- (١) فلما : ولا ط (٢) لم تتعلق به : فكذلك ط

وان كان لا يبعد أن يقال : ان " ما لا يحدث متى اعتقد حدوثه بمنزلة ما لا أصل له في أن " الارادة لا تتعلق به ، وتحصل ارادة لا مراد لها . وذلك لا يمتنع في المعاني ^(١) المتعلقة بأغيارها ^(٢) ، كما قلناه في العلم : بأنه لا تأتي مع الله سبحانه ^(٣) أنه علم لا معلوم له . فإذا صحت هذه الجملة وجب الرجوع فيما يصح أن تتعلق الارادة به ، وفي الوجه الذي يصح أن يراد عليه ، الى اختبار حال أمتنا . وكذلك فيما يتعذر ، لأن " المريد يعرف نفسه مريداً ضرورة ^(٤) ، وهو متمكن من أن يريد الأشياء . وقد قال شيخنا ^(٥) أبو على رحمه الله ^(٥) ان " كل عاقل يعلم أنه لا يصح أن يريد أن لا يكون الشيء ، ولا الماضي والباقي ، اذا علمه كذلك ، لأنه اذا اعتبر حاله وجد ذلك متمناً . وانما يريد ضد الشيء فيقال عند ذلك : انه أراد أن لا يكون ، ولذلك متى أراد من غيره أن لا يكفر ، وانما أراد الايمان منه ، ولا اعتبار بالاطلاق في هذا الباب . لأنه كما يقال : / أراد أن لا يكون ، يقال : قدر أن ^(٦) لا يفعل . ولم يوجب ذلك تعلق القدرة بأن لا يكون الشيء ، وانما أريد بذلك القدرة على ضده . فكذلك القول في الارادة ، بل القول فيها أبين ، لأنها مما يجدها الانسان من نفسه ، فلا يمتنع أن نعرف حالها بالاختبار . والقدرة يجب أن نرجع في معرفة حكمها الى الدليل . ولولا أن " ذلك على ما قلناه كان معنى الشيء لا يحيل كونه مريداً له .

١٣٤ ط

(١) في المعاني : ساقطة من ط (٢) بأغيارها : بغيرها ط
(٢) سبحانه : ساقطة من ص (٤) ضرورة : ساقطة من ط
(٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٦) قدر أن : قد أراد أن ط

وقد علمنا أن الواحد منا يريد الأكل ، فإذا قضى استحالة أن يريده .
وليس هناك علة سوى خروجه عنده من أن يصح حدوثه . ألا ترى أن
علمه بالأكل في (١) المستقبل ، إذا بقي ، أو وجد مثله بعد قضى الأكل (٢) ،
يكون علماً بمضيته ، لما صح تعلقه بالشيء على سائر وجوهه . فقد صح
أن الإرادة لا تتعلق بالشيء إلا على طريقة الحدوث .

٥

قال رحمه الله (٣) : وإذا كان قول التسائل : أحب أن لا يكفر زيد ،
ويسري أن يكفر ، يراد به أحب ضد الكفر ، وأسر به ؛ وكذلك رضانا بأن
لا يكفر رضا بضده ، وترغيبنا إياه في أن لا يكفر ، وأمرنا إياه بذلك ،
ترغيب في الإيمان ، وأمر به . فكذلك القول في ارادتنا أن لا يكفر ،
أنه يجب أن تكون إرادة للإيمان .

١٠

قال رحمه الله (٤) : ولصحة ما ذكرناه يصح أن نعلم أن الله تعالى (٥)
لا يتحرك ولا يزول لأن العلم في هذا لا يتعلق بضد يحدث . ولا يجوز
أن يريد أنه لا يتحرك ولا يزول لما لم يكن هناك / ضد حادث تتعلق
الإرادة به . وكذلك (٦) لا يصح أن يراد به موته وفناؤه ، تعالى الله عن
ذلك . ولا يجوز أن يريد أن يكون قديماً . وكل ذلك يبين أن الإرادة
إنما تتعلق بالمراد على جهة الحدوث . ومما يدل على ذلك أنها لو تعلقت
بالشيء على غير هذا الوجه ، حتى تتعلق بأن لا يكون الشيء ، أو بالماضي
لجرت مجرى سائر ما يصح تعلقه بأن لا يكون الشيء . وكل شيء هذه

١٣٥ د /

(١) في : ساقطة من ص (٢) بعد قضى الأكل : ساقطة من ص

(٣) رحمه الله : ساقطة من ط (٤) رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) تعالى : سبحانه ط . (٦) وكذلك : ولذلك ط

٢٠

حاله ، جاز تعلقه بالماضي ، كالاتقاد والظن والتمنى . وفي استحالة تعلق
الارادة بالماضي دلالة على أنها في تعلقها مقصورة على طريقة واحدة ، إذ
لو تعدت في التعلق طريقة الحدوث ، لصح " أن تعلق بالماضي . وفي بطلان
ذلك دلالة على أنها كالقدرة والشهوة في أنها تعلق بما تتعلق به على
طريقة واحدة . ولا يلزم على ذلك التمنى ، إذا أثبتناه معنى ، لأنه لما
تعلق بأن لا يكون ، يتعلق بالماضي كالاتقاد . فلو تعلقت الارادة بأن
لا يكون الشيء ^(١) لصح أن يتعلق بالماضي ، فكان كل شيء يتعلق بأن
لا يكون الشيء ^(٢) يتعلق بالماضي ، وكل ما امتنع تعلقه بأحد الوجهين
امتنع تعلقه بالآخر ، وصار هذا طريقا مستمرا . فاذا ثبت امتناع تعلق
الارادة بما يتعلم مضيه ، امتنع تعلقها بأن لا يكون الشيء . وقد ثبت ^(٣)
فيها أنها تتعلق بالشيء على طريقة واحدة ، على ما بيناه .

وقد ذكرنا في هــ « اللمع » أن كل شيء تجاوز في التعلق طريقة
واحدة ، لم يقف على حد كالاتقادات . وكل ما تعلق بالشيء على طريقة
واحدة فقط ، لم يتجاوزه / كالقدرة . فاذا علمنا استحالة كون الارادة
متعلقة بالاشياء على سائر وجوها ، بطل مساواتها للاتقاد ^(٤) ، وثبت
أنها مقصورة في التعلق على طريقة واحدة . وبيننا أن تعلقها بوجوه يحدث
عليها ^(٥) الشيء ، لا تعترض هذه الطريقة ، لأنها لم تخرج من أن تكون
متعلقة بما يتعلق به على طريقة واحدة ، لأن جيبس ذلك يرجع الى
الحدوث . لأنه انما يريد حدوثه أو حدوثه على وجه ، ولذلك لا يصح أن

٢٠ (١-٢) لصح ٠٠٠٠ الشيء : ساقطة من ص (٧) وقد ثبت : وثبت ط
(٣) للاتقاد : للاتقادات ط . (٤) عليها : عليه ط

- يريد الباقي . ويتنا أن التمني لا يلزم عليه ، لأن الأظهر فيه أنه ليس بمعنى ، وإنما يوصف الحي منا بأنه يتمنى الشيء إذا اعتقد أنه ينتفع به ، أو يدفع به ^(١) مضرة ، أو أنه قد كان كذلك ، فيورد القول الذي يسمى تمنيا . فأنما أن يكون ^(٢) معنى في القلب فيعيد . وقد دللنا على ذلك بوجه آخر ، وهو أن الإرادة هي التي تصحح أمر الواحد منا غيره بالشيء ، فكل ما صح أن يريده من غيره ، صح أن يأمر به ؛ وما استحال ذلك فيه ، استحال أن يأمر به . فإذا ثبت أن أمر الواحد منا غيره بأن لا يكون الشيء لا يصح ، فكذلك الإرادة ؛ ثم تعقبنا هذا الكلام فوجدناه غير مستمر ، لأن من شرط حسن الأمر ، أن يكون المأمور مقدوراً ، والقدرة لا تتعلق إلا بأحداث الشيء . فلكذلك لا يصح أن تأمر غيرنا ^(٣) بأن لا يفعل الشيء . ومتى قلنا : أنه كان يجب أن يصح أن تأمر غيرنا بأن لا يفعل ، وإن لم يحسن ذلك ، كان بأن يقول أن الإرادة تتعلق بالشيء أن لا يكون ، أن يقول بصحة ذلك ، ويجعل الأمر تابعا للإرادة . وله أن يقول : أن ما يصح أن يؤمر به ، وما يمتنع ، يتبع ما يصح أن يراد وما لا يصح ، فلا يجوز أن يستدل بالفرع المبني على غيره على حكم أصله . فالواجب أن يعلم حال أصله ثم يجعل الفرع تابعا له في حكمه . وله أن يقول : إذا كانت الإرادة لا تصح إلا مع الاعتقاد ، ثم لم يجب أن تشيع شياع الاعتقاد ، فكذلك الأمر ، وإن لم يصح إلا بالإرادة . فلا يجب أن يشيع شياعها ، فلا يمتنع أن يريد ما لا يجوز أن يأمر به ، كما لا يمتنع

(١) به : ساقطة من ص (٢) يكون : لا يكون ط
 (٣) أن تأمر غيرنا : من غيره أمره ط

أن يستند ما لا يجوز أن يريد . ومما يبين ذلك أن القول بأن الشيء لا يكون يقتضى بقاء معدوماً على ما كان عليه ، ولو صح أن يريد ذلك ، لصح أن يريد من الجباد أن لا يكون فاعلاً ، ومن التقديم تعالى فيما لم يزل أن لا يكون كان فاعلاً ، كما يصح أن يريد من القادر أن لا يفعل الشيء وفى استحالة ذلك دلالة على أن الإرادة انما تتعلق بما يتحدد من الأحكام .

فإن قيل : أليس يصح منكم إرادة ما يستحيل حدوثه إذا اعتقدتم جواز حدوثه ، وذلك يبطل جميع ما قدمتم ؟

قيل له : قد بينا فى صدر هذا ^(١) الباب أن الإرادة تتبع الاعتقاد فى هذا الوجه ، وأنها لا تتعلق بذلك على الحقيقة ، وإن صح وجودها .
وبينا أنها تخالف القدرة فى ذلك ، ^(٢) وبيننا الملة فيه ، فلا وجه لاعادته ^(٣) .

فإن قيل : أليس الخبر والذم يحتاجان فى / كونهما كذلك الى إرادة ^(٤) ، ومع ذلك يتعلقان بالأشياء على غير وجه الحدوث ؟ أفما دلکم ذلك على بطلان ما قلتم فى الإرادة ؟

قيل له : إن الإرادة التى بها يكون الخبر خبراً ، تتعلق به لا بالخبر عنه ، فلذلك يصح أن نخبر عن القديم ، وعن الماضى والباقي ؛ فكذلك الإرادة التى بها يصير الذم ذماً . فلهذا جوزنا استحقاق ^(٥) الذم على أن لم يفعل الواجب ، كما جوزناه ^(٥) على فعل القبيح . لأن الإرادة انما

(١) هذا : ساقطة من ص (٢-٣) وبيننا ٠٠٠ لاعادته : ساقطة من ط

(٢) إرادة : الارادة ط (٤) استحقاق : أن يستحق ط

(٥) جوزناه : جوزنا ص

تتعلق بالذم الحادث . وانما يحسن الذم من حيث علم أنه لم يفعل
الواجب . فاذا صح^١ أن يعلم كونه غير فاعل له ^(١) ، صح^٢ أن يذم على
كونه غير فاعل . فقد صح^٣ أن^٤ الإرادة انما تعلقت بالخبر والذم الحادثين ،
وأن^٥ ما قلته لا يقدر فيما ذكرناه .

- ٥ فان قيل : أليس نفاة الأعراض قد يريدون تحرك الجسم ، وأن^٦ لم
يمتدوا حدوث الحركة ، فهلا علم بذلك فساد ما قلتموه ؟
قيل له : انهم قد اعتقدوا حدوث ذلك على الجملة ، أو اعتقدوا تجدد
حال الجسم ، فيصح أن يريدوا ذلك ، لأنه لا اعتبار باعتقاد المعاني
مفصلة في صحة الإرادة ، وانما يعتبر فيها بأن يمتد المرید حدوث أمر لم
يكن ، كان ذلك معنى . أو لم يرجع به الى معنى ، اعتقد ذلك فيه أم لا .
١٠ وأن^٧ كان متى اعتقد تجدد حال ، وعلم بالدليل أن^٨ ذلك في الحقيقة هو
حدوث معنى ، فالإرادة تتعلق به لا بغيره . ولذلك يصح من نفاة الأعراض
إرادة الأمور الحادثة . وكذلك ممن ^(٩) لا يخطر بباله اثبات الأعراض من
العامة وغيرهم .

- ١٣٧ د / فقد صح^{١٠} بهذه الجملة بطلان قول المجبّة / أن^{١١} الإرادة تتعلق بأن
لا يكون الشيء ، كما تتعلق بكونه ، وتسويتهم بينها وبين العلم . وقولهم
أن^{١٢} ما علم ^(١٣) الله سبحانه أن يكون ^(١٤) يريد كونه ، وما علم أنه لا يكون
يريد أن لا يكون .

على أن^{١٥} شيوختنا قد ألزمهم على قولهم أن^{١٦} إرادة الشيء أن لا يكون،

(١) له : ساقطة من ط
(٢) ممن : من ط
٢٠
(٣-٢) الله سبحانه أن يكون : كونه ص

هو ارادة" لكون ضده . بأنه يجب أن يكون مريداً للضدين اذا أراد أن لا يكون الضد الثالث لهما ، لأنه ليس بأن يكون ارادة لكون أحد ضديه أولي من الآخر . وهذا يوجب القول بوجوب ارادة الضدين ، مع علم المرید بتضادهما . وذلك لا يجوز فضلاً عن أن يجب .

٥ وأما تعلق الارادة بالشيء على وجه سوى وجه الحدوث ، فقد اختلف شيخنا رحمهما الله في ذلك ، فكان شيخنا ^(١) أبو هاشم يقول : ان " الشيء " لا يراد الا على وجه الحدوث ، ولا يجوز حدوثه الا على وجه واحد ، لأنه لو صح " حدوثه على وجهين ، لصح " أن يوجد في أحدهما ^(٢) ، ولا يوجد من الآخر ، فيكون معلوماً من أحد الوجهين كما كان معدوماً من كلا الوجهين قبل أن يحدث ؛ وهذا يوجب صحة كون الشيء موجوداً معلوماً ؛ وهذا محال .

قال : ولا يجب مثل ذلك في الوجوه التي لا تتناولها القدرة ، فلهذا يصح ^(٣) أن يحدث الشيء ويوجد ، ولا يحدث من حيث كان كوناً ، لأنه من حيث كان كوناً لا يحدث ، ولا تتناوله القدرة . وكان يقول : ان المرید اذا أراد أن يحدث الفعل طاعة لله عز وجل ^(٤) ، ويكره حدوثه طاعةً لا بليس ، فالارادة والكراهة لم يتعلقا / بالفعل ، وانما تعلقت الكراهة بالمعنى الذى به يصير الفعل طاعةً . وكان يقول : ان " كون الفعل حسناً من وجه ، وقبيحاً ^(٥) من وجه ، انما صح " لأن الرجوع بذلك الى معان

١٣٧ ط

(١) شيخنا : ساقطة من ط
(٢) أحدهما : أحد الوجهين ط
(٣) يصح : صح ط
(٤) عز وجل : ساقطة من ص
(٥) وقبيحاً : قبيحاً ط
(٦) صح : يصح ط

تقارنه لا الى نفس الفعل ، ولذلك لم يجب اذا وقع على وجه يقبح عليه ، أن يكون موجوداً من هذا الوجه ، ومعدوماً من حيث لم يحصل على وجه يحسن عليه . وكان يفصل بين الارادة والعلم من حيث صح " تعلق الاعتقاد بالشئ على كل وجه يكون عليه ، وامتنع تعلق الارادة بالشئ الا على وجه الحدوث .

- والذى يذهب اليه شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) من أنه لا يمتنع أن يراد الشئ ويكره من وجهين ^{أبشيين} . وذلك أن الفعل قد يقع على وجه يقبح عليه ، وكان يجوز أن لا يقع على ذلك الوجه ، ولا يرجع في ذلك الى حدوثه فقط لصحة حدوثه ، ولا يكون قبيحاً ، ولا يرجع بذلك الى حدوثه ، وتناول الارادة له ، لجواز حصول ذلك ، ولا يكون قبيحاً .
- فثبت أن الوجه الذى له يقبح وجه " معقول سوى حدوثه ومقارنة الارادة له ^(٣) . وقد صح أن يريد حدوثه على وجه يقبح ، أو على وجه يحسن ويكرهه على الوجه الآخر . وثبت أيضاً ^(٤) أن الخير انما يكون خيراً عن زيد متى أريد احداثه خيراً عنه ، ولو أريد احداثه فقط لم يكن خيراً . فكذلك القول في الثواب والعقاب ، الى ما شاكله . فثبت أن
- الارادة قد تتعلق بالشئ على وجه يتبع الحدوث / ، وانما لم يجب أن يكون معدوماً من حيث لم يحدث على أحد الوجهين ، لأن الوجه الذى له يقبح الفعل ليس بمنفصل عنه ، حتى يقال انه اذا لم يحصل عليه كان معدوماً ، وفارق ذلك ما تلزمه المجبرة في قولهم أن المقدور الواحد ^(٥)

١٣٨ د /

٢٠ (١٤١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) له : ساقطة من ص (٣) أيضاً : ساقطة من ط (٤) الواحد : ساقطة من ص

مقدور^١ لقادرين ؛ يبين ذلك أننا لا نقول : ان الشيء كان معدوماً من حيث لم يكن قبيحاً ، وانما ثبته معدوماً من حيث لم يكن موجوداً . لكن الوجه الذي يجوز أن تتراد عليه الأفعال أو تكره ، هي الوجوه التي يصح أن تحصل عليها وأن لا تحصل . فأما الوجوه التي يجب كونه عليها ، فارادتها عليها ^(١) لا تصح . ولذلك أبطلنا قول المجبرة ، حيث قالت : انه تعالى يريد كون السواد سواداً ، وكون الجهل قبيحاً ، الى ما شاكلة . فقد صح بهذه الجملة ما أردنا كشفه في هذا الفصل .

(١) عليها : عليه ص

فصل

في بيان ما يصح أن يراد وما لا يصح

وما يجب أن يراد وما لا يجب

- اعلم أن الذي يصح أن يراد كل أمر علم صحة حدوثه ، ولنمى ^(١)
 بذلك أن الحدوث غير مستحيل عليه . ولذلك يجوز أن يراد الشيء في
 حال حدوثه ، كما يجوز أن يراد قبله ، وما يعلم أنه لا يحدث لا محالة ،
 لأن كل ذلك قد اتفق في أنه من القبيل الذي يصح الحدوث فيه ، وأنه
 مفارق لما يستحيل ذلك عليه . وقد يصح أن يريد / حدوث الشيء على
 وجوه يصح أن تحصل عليها ، ويصح أن لا تحصل ، نحو كون القول
 ١٣٨ / مفارق لما يستحيل ذلك عليه . وقد يصح أن يريد / حدوث الشيء على
 وجوه يصح أن تحصل عليها ، ويصح أن لا تحصل ، نحو كون القول
 ١٠ خبرا عن مخبر بعينه ، وكون الحركة حسنة أو قبيحة ، الى ما شاكله .
 فأما ما نعلم استحالة حدوثه ، فإرادته تستحيل ، وإرادة الشيء على وجه
 يستحيل أن يحصل عليه ، أو يجب أن يحصل عليه ، يستحيل أيضا .
 وقد قال شيخنا ^(٢) أبو هاشم : إن الإرادة التي بها يكون الخبر
 خبرا ، هي إرادة لا مراد لها ، وصحح القول فيه . وقال في موضع آخر :
 ١٥ إنها متعلقة به ، وهذا أولى ، لأن هذه الإرادة تؤثر في الخبر ، وينفصل
 بها مما ليس بخبر ، فلو لم تكن متعلقة به ، لم يصح هذا الوجه فيها .
 والصفات التي يجب كون الفعل عليها من حيث أريد على وجه آخر ،
 لا يصح أن يراد الفعل عليها . ولذلك قلنا : إن المريد إذا أراد كون القول

(١) ونمى : يعني ط (٢) شيخنا : ساقطة من ط

خبراً عن زيد معين ، أنه لا يجوز أن يريد كونه صدقاً أو كذباً ، لأنه يجب فيه أحد الأمرين ^(١) من غير ارادة . فكما أنه لا يصح أن يريد سائر ما يجب كونه الفعل عليه ، فكذلك لا يجوز أن يريد ما يجب كونه عليه إذا أريد على بعض الوجوه . فأما ما يمتدده المرید على الوجه الذي قلنا انه يجوز أن يراد أو يراد الفعل عليه ، وهو جاهل بذلك ، فكونه يصح ، ولا تكون الارادة ارادة له على ما قدمناه . فذلك لم نخذه في الكلام ، لأن غرضنا بيان ما يصح أن يراد ، وما لا يصح أن يراد ^(٢) . ولولا أن / الأمر على ما قلناه ، كان لا يمتنع أن يريد الواحد منا كونه الجوهر جوهرًا ، وكون السواد ^(٣) سوادًا ؛ ولصح أن يريد الواحد منا ^(٤) أن لا يكون المحدث قديماً ، والتقديم محدثاً ، وكل ذلك يؤذن بصحة ما قلناه .

وأما ما يجب أن يراد وما لا يجب ، فالأصل فيه أن وجوب ذلك لا يتعلق بالمراد ، وإنما يجب لشيء يرجع الى حال المرید . فما دعاه الداعي الى ايجاده مما نعلمه ، أو هو في حكم العالم به ، فلا بد من أن يريد ، إذا كان مخلى بينه وبين المراد والارادة ، ما خلا الارادة فانه يفعلها مع العلم بها ، ولا يجب أن يريد . ولذلك قلنا : أن الناظر لا يصح أن يريد ما يتولد عن نظره ، لأنه لا يعلمه ، ومتى علم بالسبب كون النظر مولداً على الجملة للاعتقاد أو العلم ، صح أن يريد . وإنما قلنا : أن العالم ^(٥) بالمراد يجب أن يريد ، لأنه إنما يفعله وحاله هذه ، لأن الداعي يدعو الى

(١) الأمرين : أمرين ط
(٢) أن يراد : ساقطة من ص
(٣) وكون السواد : والسواد ص
(٤) الواحد منا : ساقطة من ص
(٥) العالم : العلم ط

ايجاده . وما دعاه الى ذلك يدعوه الى ارادته كما أنَّ ما ألجأ الى الفعل يلجئ الى ارادته ، وما ألجأ الى أنَّ لا يفعل الشيء ، يلجئ الى أنَّ لا يريد ، وما صرف عن الفعل يصرف الى ارادته . فصح أنَّ الارادة والمراد كالشيء الواحد في هذا الوجه .

- ٥ وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله أنَّ وجوب كون العالم مريدا لما يفعله من المراد ، أصلٌ يعرف بالامتحان ، ولا يحتاج الى حملته على غيره ، كما أنَّ تعذر الفعل على الممنوع أصلٌ .

وقال : لو لم يجب أنَّ يكون مريداً لما يفعله ، لم يجب أنَّ يكون ممنوعاً ^(٢) اذا / امتنع عليه الفعل ، لأنه لما يكون ممنوعاً ^(٣) بأن يريد

١٣٩ ط /

- ١٠ الفعل ، فلا يقع ، فلو كان يصح أنَّ يعلم الشيء الذي يحاول فعله فلا يريد ، لم ننكر أنَّ يكون ممنوعاً بأن لا يكون أراد ذلك . ومما يبين ذلك أنه لو صحَّ أنَّ يعلم ما يفعله ولا يريد ، لصحَّ أنَّ يكره ما يفعله ، ولصحَّ أنَّ يريد ضد ما يفعله . فلما امتنع أنَّ يحاول فعل الشيء ^(٣) ، وهو كاره له ، أو يريد لفسده ، ثبتَّ أنه يجب أنَّ يكون مريداً له .
١٥ وانما لم يجب أنَّ يريد الارادة لمثل ما له ^(٤) أوجبنا أنَّ يريد المراد ، لأنَّ الواحد منا كما يعلم من نفسه أنه يجب أنَّ يريد المراد ، يعلم أنه لا يريد الارادة . ولو وجب أنَّ يريد ما مع التخلي ، لأدى الى وجود ارادات لا نهاية لها . وانما فارق حالها حال المراد ، لأنها تتفصل للمراد لا لمر

(١، ١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢-٣) اذا امتنع ... ممنوعا : ساقطة من ط

(٣) الشيء : شيء ط (٤) له : ساقطة من ط

يخصها . فتعلقها بالمراد في أنه يصيرها ، حكمه كالمراد اذا تعلقت الارادة به . فكما لا يجب أن يريد المراد بارادتين لأن الواحدة قد أغنت عن الثانية ، فكذلك تعلق الارادة بالمراد قد أغنى عن كونها مراده . هذا اذا كانت الارادة قصداً الى الفعل ^(١) واختياراً له .

٥ فأما الارادة من الغير ، فقد يجب أن تراد ، اذا أراد منه الفعل الذى لا يصح أن يحصل الا بارادة ، كالخير وغيره . وقد يريد من نفسه الفعل الذى لا يصح فى المستقبل الا بارادة ، فيكون مريداً لارادته لا محالة .

فأما الارادة فى الحال ، فلا معنى لارادتها ، فلذلك لا يجب أن

يريدها ، وان كان يصح أن يريدها لما لم تمنع ، وتصير بحيث / ١٤٠ /
١٠ لا يفضل بينها ^(٢) وبين غيرها ^(٣) . فمتى حصلت ^(٤) كذلك ، لم يصح أن يريدها ، كما لا يريد ما يسوء عنه .

وقد ذكر شيخنا ^(٥) أبو على رحمه الله ^(٥) فى الأسماء والصفات ^(٦)

أن " الارادة لا يصح أن تراد ، وهذا بعيد " ، لأنها اذا كانت كالمراد فى أنه يعلم صحة حدوثها ، فيجب أن تكون كهو فى أنها يصح أن تراد . ولا فصل بين من قال انها لا يصح أن تراد ، والحال هذه ، وبين من قال انها لا تصح أن تعلم ، أو تعتقد ، أو أن الأعمال القلوب لا يصح أن تراد ، وانما يصح أن تراد أفعال الجوارح .

وبعد ، فإن الواحد منا يصح أن يريد من غيره الارادة متى أراد منه

(١) الى الفعل : للفعل ط (٢) بينها : بينه ص

(٣) غيرها : غيره ص (٤) حصلت : حصل ص (٥) ، شيخنا ،

رحمه الله : ساقطة من ط (٦) فى الأسماء والصفات : ساقطة من ط

- الخير ، كما يصح أن يريد من غيره المراد ، فيجب مثل ذلك في نفسه .
 (١١) ولا يصح أن يريد من غيره المراد ، فيجب مثل ذلك في نفسه (١) . ولا
 يصح أن يريد من غيره أن يطيع الله بالصلاة (٢) أو يخبر أو يعتقد (٣) أو يذم
 أو يمدح ، إلا ويريد منه الإرادة التي بها يصير الفعل كذلك . وكذلك
 إذا أراد من نفسه ذلك وعزم عليه . فقد ثبت أن الإرادة كالمراد في صحة
 ارادتها ، وإن فارقته في وجوب ارادتها ، على ما قدمنا القول فيه .
 وما قلناه من (٤) أنه يجب أن يراد من الفعل الذي يحاوله ، مع علمه
 به (٥) ، يجب ما قلناه فيه ، سواء كان مريداً له من قبل أو كارهاً ، لأن
 ما تقدم من الإرادة لا يخرج الآن من أن يكون مؤثراً له على ضده ،
 والداعي قد دعاه إلى إيجاده فلا بد من أن يريد . وكما يجب أن / يريد ١٠
 والحال هذه إذا لم تتقدم منه إرادته ، أو إرادة ضده ، أو كراهته ، فكذا
 إذا تقدم ذلك ، لأن حكمته في الحالين في الوجه الذي ذكرناه لا يختلف .
 وقد قال شيخنا (٦) أبو هاشم رحمه الله (٦) : إن الإرادة إذا ثبت أنها
 لا توجب المراد ، ولو كان العزم على الحركة يصحح كونه فاعلاً للسكون
 من غير أن يريد مع علمه به ، لجاز أن يفعله ، وإن لم يتقدم منه العزم
 على الحركة ، من غير أن يريد . وتجوز ذلك يقتضى تجوز فعل ما يعلمه
 من غير إرادة ، وهذا باطل .

(١-١) ولا يصح . . . نفسه : ساقطة من ط

(٢) بالصلاة : بالصلوات ط

(٣) يعتقد : يصدق

(٤) قلناه من : قلنا ص

(٥) به : بأنه ص (٦٤٦) شيخنا ، رحمه الله : مساقطة من ط

وقال رحمه الله (١) : لو كان إرادة الضد المتقدمة (٢) يخرج من أن يريد في الحال ذلك (٣) ، لوجب إذا عزم على أن يخبر بقوله « زيد منطلق غدا » عن زيد بن عمرو ، أن يستحيل أن يخبر بذلك عن زيد بن خالد في غد ، لأنَّ الإرادة المتقدمة قد أوجبت أن لا يصح أن يريد على غير ذلك الوجه . وفي بطلان ذلك ، علمنا (٤) أنه لو رام أن يخبر بذلك عن أيّ زيد أراد يصح منه ، دلالة على أن حال العالم لا تتغير في وجوب كونه مريداً لما يفعله بتقدم إرادة ضده . ومما يبيّن ذلك أن الكراهة في أنها تقتضي الصرف عن الفعل أقوى من غيرها . وقد علمنا أنه لو كره أن يخبر غداً عن زيد بن خالد ، لم يخرج ذلك من صحة الاخبار عنه في غد ، وصحة إرادته ، ووجوب ذلك . فكذلك إذا تقدم منه العزم على أن يخبر عن زيد بن عمرو ، دون زيد بن خالد . وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه من وجوب كونه مريداً لما يفعله ، إذا كان عالماً به / على كل حال . وهذا / ١٤١
يبيّن صحة ما نقوله من أن العزم لا يجوز على الله ، ومنين من يبعد القول فيه .

(١) رحمه الله : ساقطة من ط
(٢) المتقدمة : المتقدم من
(٣) ذلك : ساقطة من ط
(٤) علمنا : وعلمنا ط

فصل

في أن الإرادة لا توجب الفعل

الذي يدل على أنها لا توجب الفعل ، أنها لو أوجبت ، لأوجبت كل ما تعلقت به ، لأنها ليست بأن توجب بعض ما تعلقت به أولى من بعض ، لتعلقها بالكل على طريقة واحدة . وهذه القضية واجبة في الأسباب ، لأنها إذا تعلقت بأشياء في الوجه الذي تولده على أمر واحد ، لم تكن بأن توجب بعضه أولى من بعض ، على ما قوله في الاعتماد ، وغيره من الأسباب . فاذا صح^١ ذلك ، فيجب لو كانت موجبة أن توجب فعل غير المريد^(١) ، كما توجب فعله ، لأنها متعلقة بفعل فعله على الحد الذي تتعلق بفعله . وفي استحالة كونها موجبة لفعل الغير ، دلالة على أنها لا توجب شيئا من الأفعال البتة .

وليس لأحد أن يقول : أنها إنما لا توجب فعل غير المريد^(٢) لأنه غير قادر عليه ، وصار ذلك أكد من حصول المنع من توليدها . فاذا صح^٢ أن لا تولد مع المنع ، فبأن يصح أن لا تولد ما لا يقدر المريد عليه أولى . وذلك أنها لو كانت توجب المراد ، لوجب أن لا تتعلق إلا بما يقدر القادر على إيجاده ، فكان يجب أن يقدر على فعل غيره ، كما يقدر على فعل نفسه . وهذا أحد ما تعتمد عليه ، لأن من حق القدرة على السبب أن تكون قدرة على / المسبب ، فلا يجوز أن يقدر على مثل ما يقع من غيره ،

١٤١ ط /

(١) المريد : المراد ص (٢) غير المريد : المريد ط

ويكون موجبا للفعل ؛ الا اذا وقع منه ، أو حَبَّ ذلك . فما استحال ذلك فيه يجب أن لا يكون سببا أصلا . وهذا الذى ذكرناه أحد ما يَبْتَطِل قولهم ، لأنَّ الإرادة لو أوجبت ، وقد علمنا أن ارادتي المرادين تملكان بالمراد الواحد ، فكان يجب أن يتولد عنهما مسبب واحد ، فيؤدى ذلك الى مقدور من قادرين ، ومسبب واحد عن سبيين ^(١) وهذا مما قد ثبت بالدليل بطلانه ^(٢) .

فان قال : في الدليل الأول ان الإرادة انما توجب المراد بشرط كونه مقدورا له ، كما قلتم ان الوها يوجب الألم بشرط بطلان الصحة ، والاعتماد يوجب الصوت بشرط المصاكة ، وذلك لا يمتنع عندكم في الأسباب ، ولذلك لا يوجب فعل الغير . ١٠

قيل له : انَّ الأصل في السبب أنه يوجب المسبب اذا كان المحل محتملا له ، وانما نعدل عن ذلك بدلالة . كما أنَّ ما قدر القادر عليه يصح أن يفعله الا أن يمنع منه مانع . فاذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال ان من شرط ايجاب الإرادة للمراد أن يكون مقدورا له ، الا بأن يدل الدليل على ذلك من حاله ، كما دل الدليل عندنا على أن الوها يولد الألم بشرط انتفاء الصحة . ١٥

وبعد ، فقد يئسنا من قبل أن مثل السبب ^(٣) لا يجوز أن يقدر عليه الا ويولد ، وما منع ^(٤) من القدرة على المسبب على كل وجه يمنع من القدرة على السبب ، وذلك يسقط ما قاله . وانما صحَّ أن يجعل غير السبب

(١-١) وهذا بطلانه : وهذا باطل ط

(٢) السبب : المسبب ط وما منع : ما يمنع ط

- ١٤٢ و / شرطا ، اذا لم يوجب كون القادر / على السبب غير قادر على السبب ، فامّا اذا أوجب ذلك ، فجعله شرطا في التوليد ، لا يصح ، كما لا يصح أن يجعل الشرط في صحة الفعل من جهة القادر ما ينقض كونه قادرا .
- وليس لأحد أن يقول : انّ كون المراد غير مقدور له ، يجرى مجرى المنع من توليد الارادة . وذلك لأنّ المنع هو الذى يجوز ارتفاعه ، ويحصل السبب مولدا . وذلك لا يصح في مقدور الغير .
- وليس لأحد أن يقول : انّ الارادة انما لا توجب فعمل الغير ، لأن ما يتعلق بفعل الغير لا يكون ارادة في الحقيقة ، وانما يكون شهوة أو تمنيا . وذلك أثا قد بينّا أن حال المرید لا تتغير بكون المراد مقدورا له ، أو مقدورا لغيره . كما أنّ حال العالم لا تتغير بكون المعلوم مقدورا له ، أو مقدورا لغيره . وانما قول في الارادة انها تؤثر في فعله ، ولا تؤثر في فعل غيره ، لأنّ تأثيرها فيه يتبع حدوثه من جهته ، فما لا يصح ذلك فيه ، لا يؤثر فيه ، كما لا يؤثر في فعله اذا كانت ^(١) عزّما . واذا صحّ أن ما تعلق بفعل غيره يكون ارادة في الحقيقة ، فقد سقط ما سأل عنه .
- ١٥ فان قيل : اذا صحّ عندكم مفارقة ما يريدونه من مقدوركم لمقدور غيركم ، في وجوب وجوده بحسب قصدكم ، وان كان تعلق الارادة بهما على حد واحد ، فهلا صحّ لنا التفرقة بينهما في ايجابهما للمراد ؟
- قيل له : انما وجب ذلك لأنّ ما دعاه الى فعله يدعو الى ارادته ، ولدواعيه تأثير في / مقدوره ، ولا تأثير له في مقدور غيره . وفي هذا
- ١٤٢ ط / اسقاط ما سأل عنه .

(١) كانت : كان ص

ومما يدل على أنها لا توجب المراد، أنها لو أوجبت، زوجت فعل الجوارح، وأن لم يكن في الجارحة قدرة عليه. وفي بطلان ذلك دلالة على أن ما يقع من الفعل بالجارحة لا يتولد عن الإرادة. على أنه لو كان في الجارحة قدرة لأدى إلى أن يحصل المراد بتلك القدرة، وبالقدرة التي فعلت بها الإرادة، لأن قدرة السبب هي قدرة المسبب، وهذا يوجب وقوع مقدور واحد بقدرتين.

وبعد، فلو أوجبت المراد^(١)، لأدى إلى أن توجب من غير أن يماس محلها محل المراد، أو يماس ما ماسه. وهذا لا يصح في الأسباب التي تعدى بها الفعل عن المحل، لأنها قد اخترنا الأسباب مع اختلافها، فوجدناها متفقة في هذه القضية، كما وجدنا القدر متفقة المقدور، وأن اختلفت في جنسها. ولا فصل بين من أجاز ذلك في المراد إذا كان من فعل الجوارح، وبين من أجازها إذا كان تحريكاً لجسم بالبعد منه. وهذا ظاهر الفساد^(٢).

واعلم أنه لما أشكل على من قال: إن الإرادة موجبة، من حيث رأى^(٣) القادر المخلّي بينه وبين الفعل، لا يريد الفعل إلا ويوجد لا محالة، فظن أنها موجبة. وليس هذا بأن يقتضى كون الإرادة موجبة للمراد، بأولى من أن يقتضى كون المراد موجبا للإرادة، لأن كل واحد منهما لا يوجد إلا مع صاحبه. وقد توجد الإرادة وتمنع من المراد، وقد يوجد المراد ويمنع من الإرادة. فلا فصل بينهما على وجه. بل لو قيل: إن

(١) أوجبت المراد: أوجبه ط

(٢-٢) ولا فصل ٠٠٠٠ الفساد: ساقطة من ط (٣) رأى: يرى ط

المراد يوجب الإرادة ، كان أقرب ، لأنّ الإرادة تابعة له فيما له يفعل أو يترك .

على أن الإرادة والمراد جميعا ، إذا كانا يتبعان الداعي ، وبحسبه يوجدان ، فلو كان هناك إيجاب ، لكان الداعي بأن يكون موجبا لهما ^(١) أو للمراد أولى . فلما بطل ذلك ، لأنّ الداعي قد يكون من فعل غيره ، نحو العلوم الضرورية بما له يفعل الفعل من منفعة ودفع مضرة ، كما قد يكون من فعله ، فالفعل لا يجوز أن يكون إلا من مقدوره ، دلالة على فساد هذا القول .

(١) لهما : لها ط

فصل

في أن الإرادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه

أما قلنا : أنها قد تقارن المراد ، لأن ما له يفعل المراد ، له يفعل الإرادة . ولذلك ما ألجأ إلى المراد ، ألجأ إلى الإرادة ، وما صرف عن المراد صرف عنها . فإذا صح ذلك فيجب أن تكون الحال التي فعل لها ^(١) المراد ، فيها تفعل الإرادة .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحال كون الفعل في حال وجوده مقدوراً ، فقولوا أنه يستحيل في حال وجوده كونه مراداً ، لأن القدرة من حقها أن يخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود . وليس كذلك حال الإرادة ، لأن الفعل يقع بها على وجه كان / يصح أن يقع ^(٢) على خلافه ،

١٤٣/ ط

فيجب كونها مصاحبة له ليصير بها على أحد الوجهين دون الآخر . ومما يدل على ذلك : أن القادر في حال الفعل يصح أن يفعله ويفعل ضده ، للقدرة المتقدمة . ولذلك يؤمر في الثاني بالإيمان وينهى عن الكفر ، ولا يصح أن يؤثر فعل الإيمان على الكفر ، على الوجه الذي وجب عليه ،

الاب أن يريد في الحال ، لأن ما يتقدم من الإرادة لا يصح أن يؤثر بها أحد الفعلين على ضده ، لأنها لا تخرجه من كونه قادراً على غير مرادها ، كهي لو لم تتقدم . فثبت أنها تجامع المراد . وقد بينا من قبل أن تقدم إرادة المراد ، أو إرادة ضده ، أو الكراهة ، لا تخرجه من أن يصح أن

(٢) يقع : يفعل ص

(١) فعل لها : يفعل فيها ط

يريد الفعل في الحال . وبيننا أنه يجب أن يريد ، إذا كان عالماً بالفعل ،
مخفى بينه وبينه ؛ ^(١) وبيننا مفارقة الإرادة للمراد في هذا الوجه وإن
ساوته في أن إرادتها تصح ، فلا معنى لاعادته ^(٢) .

فأما جواز تقدم الإرادة للمراد فواضح ، لأن الواحد منا يعلم من

نفسه أنه يريد الفعل في المستقبل ويعزم على ذلك ^(٣) ، ويريد السبب أيضا

في حال السبب ، ويريد جملة الحروف في حال وجود الحرف الأول ، ويعزم

على إذا ما يلزمه في المستقبل . وإنما أشكل الحال في مقارنتها للمراد ،

لأن ذلك مما يصعب ضبطه ، ولأن في الأغلب / لا بد من أن يريد الواحد

١٤٤٠ /

منا فعله ، قبل حاله ^(٤) ، والا فالحال فيهما جميعا ظاهر . وما يملسه من

أن الخبر إنما يكون خبراً بالإرادة ، يقتضى جواز مقارنة الإرادة للمراد ،

لأن ما يتقدم من الإرادة ، لا يصير به الخبر خبراً ، وإنما يؤثر في كونه

كذلك ما يصاحب أول حرف منه . ومنهين صحة ذلك من بُعد .

^(٥) فقد ثبت بهذه الجملة أن الإرادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه ^(٦) .

(١-١) وبيننا مفارقة ... لاعادته : وما يحصل به فلا وجه لاعادته ط

(٢) على ذلك : عليه ط

(٣) قبل حاله : ساقطة من ط

(٤-٥) فقد ... تقارنه : ان شاء الله ط

فصل

في بيان ما يؤثر من الارادات وما لا يؤثر

وما يؤثر فيه الارادة من الأفعال وما لا يؤثر

- اعلم أن الارادة اذا كانت متمثلة بفعل غير المرید ، فانها لا تؤثر فيه ،
ولذلك لا يكون القول الموجود من زيد خبراً ، لأنَّ عَمَرًا أراد الاخبار
به . يبيِّن ذلك أنَّ حال زيد لو أثر في فعل عمرو لصحَّ أن يتوَثَّر كونه
عالمًا وقادرًا في فعل غيره . فاذا استحال ذلك فيه استحال في كونه مریداً .
- وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) في « المسكرات » ، فيما
أُظنَّ ، أن المخبر لا يمتنع أن يكون مخبراً بأن يقصد الى الخبر ، وإن كان
الخبر من فعل غيره ، حتى قال : لو اضطره الله تعالى ^(٣) الى الكذب لكان
زيد هو الكاذب ، ولم يقطع به .
- وقال في جواب ^(٤) مسائل ابن الفضل ^(٥) : أنَّ مخاطباً انما كان
مخاطباً لأنه قصد بالكلام غيره ، فمتى كان كذلك ، كان مخاطباً / وإن
كان الكلام من فعل غيره .
- وقال في البهديات : أنَّ المخبر هو من فعل المعنى الذي يسمى خبراً ،
وأراد كونه خبراً . وهذا أولى ، لما قدمناه من أنَّ ارادة زيد اذا لم تؤثر

(١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) الله تعالى : ساقطة من ص (٤) جواب : جوابات ط

(٥) ابن الفضل : ساقطة من ط

في قول عمرو ، فكذلك ارادته لا تؤثر فيما يفعله القديم تعالى من الخبر في لسانه .

وقد بينا في صدر هذا الكتاب ^(١) أن القادر اذا قدر على جعل الشيء على صفة من الصفات ، فالواجب أن يختص بالقدرة على ايجاده . وهذا يبين أن الجاعل القول خيرا ، يجب أن يكون هو الموجد له ، وأن ارادته لا تؤثر في فعل غيره . فأما كونه مريدا ، فقد يؤثر في فعله ، وان كانت الارادة من فعل غيره فيه ، كما يؤثر اذا كانت من فعله ، لأن الاعتبار هو كونه مريداً ، كما أن كونه عالماً بالفعل يؤثر فيه ، كان العلم من فعله أو فعل غيره .

وكذلك القول في الارادة اذا تقدمت المراد ، وسببه أنها لا تؤثر فيه البتة ، لأنها لو أثرت فيه ، والحال هذه ، لما صح أن يريد أن يخبر عن زيد بن عبد الله في الوقت الثالث ، الا ويجب أن يكون ما يوجد في تلك الحال خيراً عنه ، ولو اجتهد في خلافه . وفي علمنا أنه قد يكون خيراً على غيره اذا قصد في تلك الحال ، دلالة على أن الارادة المتقدمة لا تؤثر البتة . ^(٢) وقد دللنا على صحة هذا الوجه خاصة من قبل ، وبيننا أن الارادة المتقدمة وجودها كعدمها ، في أن ما تبتدئه من الفعل انما تؤثر فيه / الارادة المقارنة له ، فلا وجه لاعادته ^(٣) .

١٤٥ / د

فأما ما يعتقده المرید ، فالارادة لا تؤثر فيه ^(٤) ، اذا كان المعتقد بخلافه ، لأنها انما تؤثر فيما يصلح من جهته ، فما لم يكن كذلك ،

(١) في صدر هذا الكتاب : ساقطة من ط

(٢-٢) وقد دللنا ٠٠٠ لاعادته : ساقطة من ط (٣) فيه : عنه ط

واعتقده بهذه الصفة ، لا يجوز أن تؤثر فيه . فإذا ثبتت هذه الجملة ، فيجب أن يكون إنما تؤثر في الفعل ، إذا كانت مقارنة له .

ثم يجب أن ننظر ، فإن كان الفعل جملة تختص بحكم واحد يصير فيه بمنزلة الشيء الواحد ، فالارادة اذا قارنت أوله صارت كأنها مقارنة لجميعه ، في أنها تؤثر فيه . وذلك كمقارنة الارادة لأول حرف الخبر والأمر ، ولأول جزء من الصلاة ؛ وإن كان الفعل جزءاً واحداً ، فيجب كون الارادة مجامعة ^(١) له .

فاما ارادة المسبب اذا قارنت السبب ، فلا يبعد أن تؤثر في المسبب ^(٢) ، سيما اذا صعب ضبط ما بين السبب والمسبب . فمتى كان الحال هذه جاز أن تكون مؤثرة كما هو له في سبب الكلام والكلام . وانما قلنا انها تؤثر في الفعل ، متى قارنته ، لأن الفعل يقع بها على وجه كان يجوز أن يقع على خلافه فيجب أن يؤثر فيه اذا وجدت في حالة لتخصصه بأحد الوجهين دون الآخر ، كما أنها توجب كون المرید مريدا في ^(٣) حال وجودها ، لتخصصه بكونه مريدا . وكما أن ما أوجب كون القبيح قبيحا يجب حصوله في ^(٤) حال حدوثه ، وتمازق الارادة في هذا الباب ^(٥) القدرة ، لأنها تخرج الفعل من العدم الى الوجود ، فمتى وجد استغنى عنها / ، والارادة تقتضى حدوثه على وجه دون آخر ، فيجب كونها مضامة له . وسن فصل بينهما من بعد ، ونشرح القول فيه . وما ذكرناه الآن كاف في هذا الموضع ^(٦) .

١٤٥ / ط

(١) مجامعة : مقارنة ط (٢) في المسبب : في السبب في المسبب ط
(٣) -هـ- حال وجودها حصوله في : ساقطة من ط
(٤) في هذا الباب : ساقطة من ط (٥) الموضع : الباب ط
(٦)

فصل

في بيان الوجوه التي تحصل عليها الأفعال

بالارادة وما يحصل من غير ارادة وما يتصل بذلك

اعلم أن الأفعال كلها سواء في أن الإرادة لا تؤثر في ^(١) وجودها ،
وانما تؤثر فيما يؤثر فيه في بعض أحكامها ، ولا تؤثر في كونها قبيحة
أو حسنة ^(٢) . وانما يصير الفعل واقعا بها على وجه مخصوص . ثم نعتبر
ذلك الوجه ، ^(٣) فربما اقتضى حسنة ^(٤) ، وربما اقتضى قبيحة ، وربما اقتضى
مع وصف له آخر قبيحة أو حسنة .

- والأفعال على ضربين : أحدهما لا تؤثر الإرادة فيه البتة ، وإن صح
تعلقها به ، كصفة تعلقها بما يؤثر فيه ؛ وهذا كنفس الإرادة والعلم
والجهل ، ورد الوديعة ، والنفع المحض . ولذلك قال شيخنا ^(٥) أبو هاشم
رحمه الله ^(٦) إن هذه الأفعال لا تتغير في التحسين أو التحسين بالارادة البتة ،
وإن كان شيخنا ^(٧) أبو علي خالفه ^(٨) في بعض ذلك ، على ما نبينه في غير
هذا الموضع . والثاني تؤثر فيه الإرادة ، وذلك نحو السجود أنه يصير
عبادة لله ^(٩) بالارادة . وكذلك قضاء الدين . وكذلك القول في الأخبار

(١) في : فيها في ط (٢) أو حسنة : وحسنة ط

(٣-٢) فربما اقتضى حسنة : ساقطة من ط

(٤،٤،٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) خالفه : يخالفه ط

(٦) لله : ساقطة من ط

- والأوامر والشرعيات ، وما تؤثر فيه لا بد من أن يكون على صفة
مخصوصة ، حتى يصح أن / يكون لهم فيه تأثير ، لأنها إنما تؤثر في
الخبر والأمر ، إذا كان ^(١) لهما صيغة ، وفي الثواب والعقاب إذا صار لهما
صفة . ثم ينقسم ذلك على ضربين ، بعد اتفاقهما في أن^٢ بالإرادة يصيران
على حال ، أحدهما يحصل بها على تلك الحال ^(٣) إذا حصل الفعل على صفة
كالخير والأمر ، والآخر يحصل بها على تلك الحال إذا كان المفعول به على
صفة ما ^(٤) وهو على صفة ، وهذا كتنحو الثواب والعقاب في الذم والمدح
والتعظيم والألطف ^(٥) ، لأن المفعول به يجب كونه مستحقا ، كما أن^٦
المفعول يجب كونه لذة حتى يصير ثوابا بالقصد .
- وينقسم ما يؤثر فيه الإرادة فيه على قسمين آخرين : أحدهما يؤثر
الإرادة المتعلقة به فيه ، فيصير بها على صفة كالخير والثواب والعقاب ،
والآخر يؤثر فيه الإرادة المتعلقة بغيره ، فيصير بها على حالة مخصوصة ،
وذلك كالأمر الذي إنما يصير أمرا بإرادة المأمور به .
- وتنقسم ما يؤثر الإرادة فيه إلى قسمين آخرين : أحدهما يصير بها
على حال لا بد^٧ مع كونه عليها من أن يكون حسنا أو قبيحا ، كالعقاب
والثواب والمصلحة والمفسدة ؛ والثاني يصير بالإرادة على حال ، ثم يعتبر
بعد ذلك ، فيجوز أن يكون قبيحا تارة ، وحسنا أخرى ، وإن كان تعلق^٨
الإرادة به تملقا واحدا . وهذا كالخير والأمر ، لأن^٩ بالإرادة يصير خيرا
- (١) كان : صار ط
(٢) الحال : ساقطة من ط
(٣) ما : ساقطة من ص
(٤) والألطف : والأوصاف ط
(٥) ٢٠

وأمرًا ، ثم ان كان كذبا كان قبيحا ، وان كان صدقا وعثرى من وجوه القبح^(١) كان حسنا .

١٤٦ ط / وكل فعل صار بالارادة على حال مخصوصة ، فتلك / الارادة التي

صار بها على تلك الحال ، لا تتعلق بأن تكون على تلك الحال . وانما تتعلق به على وجه آخر ، فتصير على تلك الحال . ألا ترى أن الارادة التي بها يصير الخبر خبرا هي ارادة الاخبار به عما هو حَبَرٌ عنه ، لا^(٢) أنه يريد أن يكون خبرا . وكذلك يريد بالمعاقب احداثه على الوجه الذى استحق عليه المعاقب ، لا أنه يريد أن يكون عقابا . ويريد احداث المأمور به من المأمور فيكون أمرا ، لا أنه يريد أن يصير أمرا . وقد دللنا من قبل ، على أن الخبر انما يصير خبرا بالارادة . والقول فى الأمر فى أنه انما^(٣) ١٠ يصير أمرا بارادة المأمور به ، كالقول فى الخبر ، وان كان لا بد من أن يريد أن يخاطب به المأمور .

فان قيل : أفقولون ان الفعل الذى يصير بالارادة على حال هو جزء واحد تجامعه الارادة ، أو أجزاء كثيرة يتجامع كل جزء منها ارادة واحدة^(٤) ، أو تجامع جميعها ارادة واحدة ؟ وان جامع جميعها ارادة واحدة ، فهل يوجد مع الجزء الأول والأوسط والآخر ، أو يجوز أن يتقدم الجملة بوقت أو بأوقات^(٥) ؟

قيل له : ان الجزء الواحد قد يصير بالارادة على حال ، كنحو ضرر^(٦)

(١) القبح : القبح ص (٢) لا : الا ص

(٣) انما : ساقطة من ط (٤) واحدة : ساقطة من ط

(٥) بأوقات : أوقات ص (٦) كنحو ضرر : كضرب ط

واحد يفعله الله تعالى بالمستحق عقوبة". وكذلك القول في المصلحة والثواب . وقد تصير الجملة بها على حال ، كنحو الخبر والأمر . فما كان جزءاً واحداً ، فالارادة تمارنه ، ولا اشكال فيه .

فأما ^(١) الجملة ، فالارادة لا يجوز أن / تتقدمها ، لأن ما تقدم من / ١٤٧/ الارادات لا يصير جهة للفعل ، على ما قدمناه . ولا يجوز أن تتأخر عنها لهذه العلة ؛ فلم يبق الا أنها ^(٢) توجد مع أول جزء منها ، لأنه لا يجوز أن توجد بعده ، لأنها لا تحصل متعلقة بما تقدم . ولا يجوز أن تصير خبراً بارادة لم تتناول جميعه ، ولا يصح أن تكون متناولة لكله ، الا بأن توجد مع أول جزء منه .

فإن قيل : أفتقولون ان في الأفعال ما يحصل على وجه مخصوص ١٠ بارادتين وأكثر ، أو تقولون في جميعه انه يحصل كذلك بارادة واحدة ؟ قيل له : ان شيخنا ^(٣) أيا على رحمه الله ^(٤) كان يقول في الخبر ، انه يصير خبراً بارادتين ، وفي الأمر أنه يصير كذلك سلب ارادات . وشيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) يقول : ان الخبر يصير خبراً بارادة حدائه خبراً عما هو خبر عنه . ويقول : ان هذه الارادة تغني عن ارادة احداه . ١٥

ويقول في الأمر انه يصير أمراً بارادتين ، احدهما ^(٧) ارادة المأمور به ، والثانية ^(٨) ارادة احداه أمراً لمن هو أمره له ، ولا يحتاج الى ارادة احداه . وعلى كلا القولين ، لا يحصل الفعل واقفاً على وجه الا بارادة واحدة ، لأن

(١) فاما : وأما ط (٢) أنها : أنه ص

(٣) شيخنا ، رحمه الله : مناقطة من ط

(٤) احدهما : أحدهما ص ، ط (٥) والثانية : والثاني ص

ارادة^(١) احداث الخبر كإرادة^(٢) احداث سائر الأفعال في أنها لا تؤثر في كونه خبراً ؛ فاذن الذي يؤثر فيه الإرادة الثابتة ، على كلا القولين .

وأمّا إرادة المأمور به ، فانما يؤثر في كونه أمراً بالفعل ؛ وإرادة / ١٤٧ ط /
احداثه أمراً لمن هو أمر له ، تؤثر في كونه أمراً له بذلك الفعل دون غيره .

فكل واحدة منهما أثرت في غير الوجه الذي أثرت الأخرى فيه . ٥

وقد قال شيخنا^(٣) أبو هاشم رحمه الله^(٤) في بعض المواضع : أن^٥ الخبر إذا كان خبراً عن جماعة إنما^(٦) يكون خبراً عنهم بإرادات بحسب عددهم^(٧) . وعلى هذا القول يجعل لكل إرادة تأثيراً في كونه خبراً عن واحد منهم ، ويجعل الخبر واقعاً على وجوه بعدد الإرادات . والكلام

مستمر على ما أصغتناه . وإن كان الصحيح ما ذكره في موضع آخر ، من أن^٨ الخبر يصير خبراً عنهم بإرادة واحدة ، وذلك لأنها تقع على وجه يكون خبراً عن جماعتهم . فيجب أن^٩ تؤثر الإرادة الواحدة فيه . ولولا أن^{١٠} ذلك كذلك ، لما صح منه تعالى أن^{١١} يخبر عما لا نهاية له مفصلاً ، لاستحالة وجود إرادات لا نهاية لها . وإنما كان يجب طلب إرادات بعدد من^{١٢} أخبر عنهم ، لو كانت الإرادة تتعلق بهم . فأما إذا كانت تتعلق بنفس الخبر ١٥
فبإرادة واحدة تتميز من غيره من الأخبار ، فلا وجه لطلب غيرها .

وقد بينا من قبل أن^{١٣} الإرادة التي بها يصير الخبر خبراً تتعلق به

(١-١) احداث الخبر كإرادة : ساقطة من ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) إنما : ساقطة من ط

(٥) بحسب عددهم : يحسبهم في العدة ط

لا بالمخبر عنه ، ولذلك يصح أن نخبر عما يستحيل أن يراد ، ويفارق الأمر في ذلك ، فلا وجه لاعادته .

وأما الثواب فلا بد من أن يراد به التعظيم والتبجيل ليكون ثواباً / ،
لأنه بذلك ينفصل من التَّصَفُّل وغيره ، فلا بد من أن يراد احداً على
الوجه الذي استحق عليه النفع عن المستحق ، ولا يكون تَصَفُّلاً . فكل
واحد من هاتين الإرادتين تؤثر في غير ما تؤثر فيه الأخرى ؛ وكذلك
القول في العقاب . ولولا أن ذلك كذلك ، لوجب إذا فَعَلَ تعالى بمن
لا يستحق ^(١) من الثواب أو العقاب ما به جزء ^(٢) ألف جزء أن لا يكون
بعضه بأن يكون عن المستحق أو لم يكن . فصح أنه لا بد من أن يريد
احداً على جهة الاستحقاق ، لينفصل من غيره . وسنستقصي القول في ذلك
في باب الوعيد . وقد نبهنا بهذه الجملة على طريقة الكلام في نظائر ما قدمناه ،
ولذلك لم تتبع واحداً واحداً من الأفعال .

وأما ^(٣) الشرعيات ، فلا بد فيها من إرادة ، وهي ^(٤) موقوفة فيما
يكون شرطاً فيها على الدلالة ، وقد دلت الدلالة على أن الصلاة تحتاج إلى
نية لينفصل بها بينها وبين سائر ما فارقها ، وتحتاج إلى أن نريد بها الطاعة
والقربة ، وأن نفعلها على وجه العبادة .

وما ذكرناه مما يؤثر الإرادة فيه كله يتساوى في أنه لا يحسن أو يقبح
بالإرادة ، وإنما يقتضى كونه على حال ؛ ثم يراعى الوجه الذي حصل عليه .

(١) لا يستحق : يستحق ط

(٢) جزء : ساقطة من ص

(٣) وإنما : فاما ط (٤) وهي : فهي ط

وهذا كنحو الخبر أن^(١) بالارادة تصير خيرا . ثم ان كان صدقا ، وانتفت (١)
 وجوه القبح عنه ، حسن / وان كان كذبا قبيح . وكذلك الأمر ، ١٤٨ ط
 وكذلك السجود وغيرهما ، وكذلك المدح والذم . فأما الثواب فمثله قد
 يوجد ويكون قبيحا ، بأن لا يتصادف مستحقا له ، لكنه يعد أن يسمى
 ثوابا الا اذا فعله بالمستحق على الوجه الذي استحقه . وكذلك التعظيم ه
 والعقاب . وكلام شيخنا (٢) أبى هاشم رحمه الله (٣) في كتبه يحتمل ذلك ،
 وهو الأظهر ، ويحتمل غيره . وإذا عرّض ما يوجب امتقضاء ذلك
 ذكرناه . (٣) وهذه جملة كافية في هذا الباب (٣) .

(١) وانتفت : وانتهى من

(٢،٣) شيخنا ، رحمه الله مساوقة من ط

(٣-٢) وهذه ... الباب : ان شاء الله ط

فصل

في بيان ما يحسن من الإرادات وما يقيح منها وما يتصل بذلك

اعلم أن "إرادة" القبيح يجب أن تكون قبيحة ، لأن من علم كونها كذلك علم قبحها ، وأن فاعله يستحق الذم ، كما أن من علم كون الظلم ظلماً علم قبحه ^(١) ، وأن فاعله يستحق الذم إذا لم يكن هناك منع .
 ٥ وإنما تلتبس الحال في إرادة ما يعلم قبحه باستدلال . فأمّا ما يتعلم قبحه باضطرار ، فالأمر فيه ظاهر . فإذا ثبت أنها إنما قبحت لكونها إرادة" لقبيح ، فيجب حمل كل إرادة لقبيح عليه . وقد ثبت أن الأمر بالقبيح قبيح ، وأن دفع ذلك لا يمكن . فإذا ثبت قبحه ، فما به يصير أمراً بالقبيح من الإرادة يجب كونها قبيحة . فإما إرادة الحسن ، فقد تحسن وتقيح ،
 ١٠ فمتى اتفت وجوه القبح عنها كانت حسنة ، ومتى حصل فيها / وجه من وجوه القبح كانت قبيحة . فإذا كانت إرادة" لما لا يطيقه المأمور ، فيجب كونها قبيحة ، وإن كان ^(٢) مرادها لو وقع لكان حسناً ، لأن تكليف ما لا يطاق أصل في القباح ، والمعتبر فيه بالإرادة لا بالأمر ؛ لأن الأمر إنما يقيح إذا كان أمراً بما لا يطاق ، لأنه يكشف عن حال الأمر أنه يريد ذلك . فالإرادة هي التكليف ، فيجب أن تكون قبيحة . وكذلك القول في إرادة الحسن ، إذا كانت عبثاً ، نحو ما نقوله في الإرادة المتقدمة للمراد ، لو وقعت من الله

(١) علم قبحه : علمه قبيحاً من

(٢) كان : ساقطة من ط

تعالى (١) . لأنَّ العزم إنما يصن متى حصل فيه تمهيلٌ القعل ، وتولين النفس عليه ، وتحز (٢) من السهو عنه ، أو استعجال (٣) سرور . فمتى خلا من ذلك أجمع ، كان عبثاً قبيحاً . وقد أدخل شيخنا (٤) أبو هاشم رحمه الله (٤) في هذه الجملة ارادةَ الايمان ، اذا كانت مقسدة . وهذا يستبعد عنه (٥) في هذه الجملة ، لأنَّ هذا الايمان يجب أن يكون قبيحاً ، فالارادة إنما تفيح لكونها ارادةً لتبيح ؛ ومن ذلك ارادة الواحد منا من غيره أن يفعل به العقاب ، فانها تفيح عند شيخنا (٦) أبي على وأبي هاشم رحمهما الله (٦) . وقد قال شيخنا (٧) أبو هاشم رحمه الله (٧) عند حكاية ذلك عن شيخنا (٧) أبي على رحمه الله (٧) أن ذلك قوى في نفسى . ومن ذلك ما قاله : شيخنا (٧) أبو هاشم رحمه الله (٧) أن من أراد تركَ الوديمة الضديمة والاحتيال أنها تفيح ، وإن كانت متعلقةً بالحسن ، لأن ردَّ الوديمة لا يخرج من أن يكون حسناً ، وإن أريد على هذا الوجه . فمتى حصل في ارادة الحسن بعض ما / ذكرناه من الوجوه ، فيجب كونها قبيحةً ، ومتى خلت من جميع ذلك ، وحصل فيها معنى تخرج به من كونها (٨) عبثاً ، فصح أن تكون حسنة .

15129

(۱) تعالیٰ : سُبْحَانَكَ ط

(٢) وتحرر : ساقطة من ط

(۳) او استعجال : واستعجال ط

(٤، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(۵) علم : بحثہ ص

(٦، ٦) شیعینا ، رحمہ اللہ : ساقطہ من ط ؛

(٧،٧،٧،٧،٧،٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(۸) کونہا : کونہ ص

(*) فاذن قد بينا هذه الفصول قصداً منا الى كشف ما يريد بملها من الكلام في الارادة ، فنحن ندل الآن على أنه تعالى يريد بارادة محدثة لا في محل ، ونبيّن سائر ما يتصل بذلك ، مما قلّمناه في أول الكلام في الارادة ، إن شاء الله . (*)

فصل

في الدلالة على أن الله تعالى مرید في الحقيقة

- الذى يدل على ذلك ما قدمناه من قبل من أن الخبر لا يكون خبراً
الا بأن يكون المخبر مریداً للأخبار به ، عما هو خبر عنه . وكذلك الخطاب
لا يكون خطاباً الا بأن يرید المخاطب احداثه خطاباً لمن هو خطاب له . وكذلك
التقول في الأمر ، والتكليف ، والثواب والعقاب ، والمدح والذم . فاذا صح
وقوع جميع ذلك منه تعالى فيجب كونه مریداً . وقد بينا أن نفس
ما يقع خبراً أو أمراً كان يجوز أن يقع على خلافه ، فيجب أن يكون الذى
لأجله يختص بكونه خبراً أو أمراً ، كون فاعله مریداً . وقد أبطلنا القول
بأن ما هو خبر يستحيل أن لا يكون ^(١) الا خبراً ؛ وأبطلنا قول من يجعله
خبراً لصيغته ؛ وأبطلنا قول من يجعله خبراً لكون فاعله عالماً . فيجب أن
يكون الذى له الفصل قوله « أقيموا الصلاة » من قوله : « اعملوا ما شئتم »
وقوله : / « واستغز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك
ورجلك » ^(٢) هو كونه مریداً للصلاة .
- فإن قيل : انما كان يصح ما ذكرته لو كان الطريق الذى به يعلم كون
الواحد منا مریداً ما ذكرتموه ^(٣) من كونه متخبراً أمراً . فأما اذا لم يصح
كون ذلك طريقاً الى معرفة كون الواحد منا مریداً ، لم يصح أن يتطرق به

(١) أن لا يكون : أن يكون ط

(٢) الاسراء ١٧ / ٧٤ (٣) ذكرتموه : ذكرته ط

الى العلم بأنه تعالى يريد ؛ لأن الاستدلال بالشاهد على الغائب ، انما يصح بأن نجعل نفس ما يدل في الشاهد دلالة في الغائب . أو لستم قد قلتم للمجسمة : ان علمنا بأن الفاعل منا جسم ، لما حصل بالاضطرار لا من حيث صح الفعل منه ، لم يجب اثباته تعالى ^(١) جسمًا ، وان واجب اثباته قادراً ، من حيث صح الفعل منه كصحته منا .

فان قلتم : ان الخبر يدل على كون الواحد منا مريدًا .

قيل لكم : كيف يصح ذلك ، ولا يعقل كونه خبرًا ، الا وقد علم كون المخبر مريدًا ، لأن صيغته وصيفة ما ليس بخبر لا تختلف .

قيل له : ان الطريقة التي عولنا عليها مستقيمة ؛ لأننا اذا علمنا ان

الواحد منا لا يكون ما يفعله خبرًا الا بكونه مريدًا ، ولولا كونه كذلك

لم يصر لفظ الخبر ^(٢) خبرًا ، فالواجب ان نقطع ان كل من وقع ذلك

منه على وجه يكون خبرًا أنه يجب كونه مريدًا . ولا يؤثر في صحة هذه

الطريقة ، علمنا بأن المرید مريدًا باضطرار ، بل ذلك بأن نقوله اولي .

وذلك اذا عقلنا أولا كونه مريدًا ، ثم علمنا حاجته كون الخبر خبرًا

اليه ، صح ان تتوصل بكونه تعالى مخبرًا الى العلم بأنه ^(٣) مريد ، كما

أنا اذا علمنا / كون الواحد منا حيا ومدركا ، وأنه انما حصل مدركا لكونه

حيا ، صح ان تتوصل بكونه تعالى ^(٤) حيا الى العلم بأنه مدرك ، وان

لم فصل الى معرفة كون الواحد منا مدركا بكونه حيا ، بل علمنا ذلك من

حاله باضطرار . وليس ذلك مما قلناه للمجسمة بسبيل ، لأننا رمتنا بذلك

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) الخبر : ساقطة من ط

(٣) العلم بأنه : انه ص (٤) تعالى : ساقطة من ص

اسقاط قولهم : انّ الفعل في الشاهد اذا كان لا يصح الا من قادر وجسم ،
ثم استدلتهم به على أنّه تعالى قادر ، فقولوا انه جسم . فقلنا لهم : انّ
صحة الفعل انما يقتضى كونه تعالى قادراً ، لأنّه دل في الشاهد على انّه
الواحد منا قادر ، وليس لصحة الفعل تعلق بكونه جسماً ، فلا يجب
كونه تعالى جسماً . ^(١) ولم نتمد في ابطال كونه جسماً ^(٢) على هذه
الطريقة ، بل علمنا ذلك من حاله بأدلة أخرى ^(٣) . فقمى سقط ^(٤)
ما سألت عنه .

فان قيل : كيف يدل الخبر الواقع من التقديم تعالى على أنه مريد ،
وانما يعلم خبراً بعد العلم بأنّه فاعله مريد ، وهذا يؤدي الى تعلق كل
واحد منهما بصاحبه في باب الدلالة ؟

فيل له : انّ هذه الصيغة في الشاهد ، اذا وضعت للاخبار بها ،
^(٥) وعلمنا أنّ فاعلها انما يكون مخبراً بها بأن قصد الى الاخبار بها ^(٦) ،
فالواجب اذا خاطب تعالى بهذه الصيغة ، وهو حكيم ، أن يقطع على أنه
مخبر بها ، والا كان متلخّزاً معيماً في ذلك ^(٧) . وكونه مخبراً يقتضى كونه
مريداً ، فعلى هذه الطريقة نستدل بالخبر على أنّه تعالى مريد .

فان قيل : أما أنكرتم من استحالة كونه مريداً ، لأن ذلك يوجب جواز
التغيير / عليه ، بأن يحصل مريداً بعد أن لم يكن كذلك . ^(٨) فاذا استحال
عليه تعالى ذلك ، فيجب استحالة كونه قاصداً ومريداً ^(٩) .

(١-١) ولم نتمد ٠٠٠٠ جسماً : ساقط من ط (٢) أخرى : اخر ص

(٢) فقد سقط : فسقط ط (٤-٤) وعلمنا ان ٠٠٠٠ بها : ساقطة من ط

(٥) في ذلك : ساقطة من ط (٦،٦) فاذا ٠٠٠ ومريداً : ساقطة من ط

قيل له : انّ القول بأنّه قد حصل تعالى مریدا بعد ما لم يكن كذلك ، لا يوجب تغيّره تعالى ^(١) ^(٢) عن ذلك ، فلم يجب استحالة كونه مریدا ، والمريد منا متى أراد الشيء بعد أن لم يكن مریدا له ^(٣) ، لا يحصل متغيّراً من هذا الوجه أيضاً ، فما قاله لا يصح . وإنّ أراد بالتغيّر كونه مریدا بعد ما لم يكن مریدا ، فالمعنى الذى يقصد اليه صحيح عندنا ، وإنّ كان مخطئاً في العبارة .

وقد ^(٤) قال شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) : انّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون متغيراً ، كما لا يجوز أن يكون متغيراً . وإنما يقال ذلك في الجملة ، فتوصف بأنها متغيرة ومتغيرة ، لأنّ الشيء الواحد لا يجوز أن يكون غير نفسه . وإنما يصح أن يكون غييراً لغيره .

وقال رحمه الله ^(٧) : الما يستعمل في الشيء الواحد انه تغير ، ويراد به انه حصل فيه غير ما كان فيه من قبل ، فيذكر الشيء ويراد ما فيه . كما يقولون انّ المياه تغيرت علينا . وقولهم فيما وجد بحد عدم : انه قد تغير ، مجازاً شبهوه بما صار أسود بعد بياض . وكل هذه الوجوه لا تصح فيه تعالى ^(٨) من حيث حصل مریدا ، بعد ما لم يكن مریدا ^(٩) . ^(١٠) فالمعنى الذى قصد اليه صحيح عندنا ، وإنّ كان مخطئاً في العبارة ^(١١) .

-
- (١) تعالى : سبحانه ط (٢-٢) عن ذلك فلم مریدا له :
ولذلك المريد منا ط (٣) وقد : ساقطة من ط
(٤) ، (٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٦) رحمه الله : ساقطة من ط (٧) تعالى : سبحانه ط
(٨) مریدا : كذلك ط (٩-٩) فالمعنى الذى ... العبارة : فكيف
يلزمنا أن نصفه بأنه قد تغير ط

فان قيل : ان^(١) المراد منا هو القاصد^(٢) ، لا بد من أن يضم
قصده / واداته ، والضمير يستحيل عليه تعالى ، فيجب أن لا يكون
مريداً .

قيل له : ان^(٣) الضمير هو محل الارادة ومكانها ، وانما يوصف بذلك
من^(٤) توجد الارادة في بعضه ، فاذا كان التقديم تعالى ممن لا تحركه الارادة ،
وانما توجد ارادته^(٥) لا في محل ، فما ذكرته لا يلزم .

فان قيل : اذا جاز أن يفعل نفس ارادته من غير أن يريد ، فهلا جاز
أن يقع الخبر منه من غير أن يكون مريداً له ؟

قيل له : هذا كلام من لم يعرف ما ذكرناه ، لا
انما أوجبنا كونه مريداً ، من حيث وقع منه الخبر على وجه
دون وجه ، فأوجبنا كونه مريداً ، ليكون ما فعله خبراً . والارادة تتعلق
بالمراد لجنسها ، ولا يصح وجودها الا كذلك ، فيجب أن لا تحتاج في
كونها كذلك الى كون فاعلها تعالى^(٦) مريداً .

فان قيل : اذا كان سائر صفاته التي لكونه عليها يفعل الأفعال ،
لا يصح أن يحصل عليها بعد ما لم يكن ، فلو كان مريداً لوجب كونه
كذلك أيضاً .

قيل له : ان^(٧) الأمر فيما يستحقه من الصفات موقوف على الدلالة ،
وقد دلت الدلالة على أنه قادر عالم لذاته ، فأوجبنا كونه كذلك فيما لم

(١) ان : ساقطة من ط

(٢) هو القاصد : ساقطة من ط

(٣) ارادته : ساقطة من ط (٤) تعالى : ساقطة من ط

- يزل ، ^(١) ودل الدليل على استحالة كونه مریداً فيمَا لم يزل ^(١) ، على ما نبينه ، فوجب القول بأنه يحصل مریداً بعد ما لم يكن كذلك . ومما يدل على ذلك أن من حق العالم بما يفعله إذا كان انما يفعله لفرض يخصه ، أن يكون مریداً له ، وقد / دللنا على ذلك من قبل ، بأن قلنا انه انما يفعل ذلك لداع يدعو له ، وما دعا الى الفعل يدعو الى ارادته ، وبأن القادر على الفعل وضده ، اذا كان عالماً بهما ، فلا بد من أن يؤثر أحدهما على الآخر . فقد صح أن من حق العالم بما يفعله ، أن يكون مریداً له ، كما أن من حقه أن لا يكون كارهاً له ، أو مریداً لضده . فاذا صح ذلك ، وثبت أنه تعالى عالمٌ بسائر ما يفعله ، فيجب كونه مریداً له .
- فإن قيل : فيجب على هذا القول أن يكون مریداً لارادته ، لأنه قد ^(٢) فعلها وهو عالم بها ، ^(٣) والا فإن صح فيها والحال هذه أن لا يريدتها ، صح أن لا يريد المراد ^(٤) .
- قيل له ^(٥) : قد بينا أن الفعل اذا فعله لفرض يخصه من غير أن يكون تابعاً لغيره ، فلا بد من أن يكون مریداً له ، والارادة انما تفعل لأجل مرادها ، ولما له بفعل المراد ، وعلى طريق التبع له . فلذلك لم يجب أن يريدتها ^(٥) ، لأن تعلقها بالمراد قد أغنى في كونها حكمة عن كونه مریداً لها .
- يبين ذلك أن الواحد منا ، وإن وجب أن يريد أفعاله ، فلا يجب أن يريد ارادته ، وإن كان عالماً بها كعلمه بالمراد ، من حيث كان يفعلها تبعاً لمرادها ،
- (١-١) ودل الدليل ٠٠٠٠ لم يزل : ساقطة من ط
(٢) قد : ساقطة من ط (٣-٢) والا فإن ٠٠٠ المراد : ساقطة من ط
(٤) له : ساقطة من ط (٥) يريدتها : يكون مریداً لها ط

٥

١٠

١٥

٢٠

ويُفعل المراد لأمر يخصه . فيجب أن يكون حكم التقديم تعالى ^(١) في ذلك حكمتنا .

فإن قيل : أفتقولون أنه تعالى يريد أفعاله مفصلةً جزءاً فجزءاً ^(٢) ،
أو يريد بها جملةً كالواحد منا ؟

- ١٥٢ ط / قيل له : إنَّ الواحد منا إنما يريد أفعاله / على الجملة ، لأنه يتعذر
عليه معرفتها مفصلةً ، والتقديم تعالى يعلم فعله وفعل غيره مفصلاً جزءاً
فجزءاً ، فلا بد من أن يريد بها مفصلةً . فأما ما يقع من أفعاله على وجوه
مخصصة ، ويختص بذلك جملة من الفعل ، فإنه يريد بها بارادة واحدة ،
لأنها في ذلك الوجه بمنزلة الشيء الواحد ، كالخبر والأمر ، وإن كان يريد
أحداث كل جزء منها . فقد صحَّ بهذه الجملة أنه يريد في الحقيقة . ١٠

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) فجزءاً : جزءاً ط

فصل

في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه

اعلم أن* الذي يدل على ذلك ما اعتمد^(١) عليه الشيوخ رحمهم الله^(٢) من أنه كان يجب أن يكون مريداً لكل ما يصح أن يريد كل مريد ، لأن* المرادات لا يقع فيها اختصاص* ، كما أنه لما كان عالماً لنفسه ، وجب كونه^(٣) عالماً بكل معلوم^(٤) يصح أن يعلم ، لأن المعلومات لا يقع فيها اختصاص . وهذا يوجب وجوهاً فاسدة : منها أنه كان يجب إذا أراد الواحد منا لنفسه المال ، والولد ، وغير ذلك من ضروب النعم^(٥) ، أن يريد الله تعالى^(٦) إحداثه له ، كما أرادته لنفسه . ولو أراد ذلك لوجب أن يوجد لا محالة ، لأنه لا يصح أن يريد الشيء من فعله فلا يقع ، لأن ذلك يوجب فيه قصراً أو ضعفاً على ما نبينه من بعد .

ومنها أنه كان يجب أن لا يكون قدر* من المرادات بأن* يريد / أولي / ١٥٣
من قدر لصحة كون جميعه مراداً . وهذا يؤدي إلى أن* يريد ما لا نهاية له ولا آخر . ومتى قيل أنه يريد قدراً محدوداً ، فما زاد عليه مع صحة كونه مراداً ، قد خرج من أن* يريد . وذلك لا يحيل كونه مريداً لنفسه . ولذلك قلنا : أنه كان يجب أن* يريد تعالى خلق أجسام آخر ، أو خلق^(٧) ضدّها ، لأن

(١) اعتمد : ساقطة من ط (٢) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٣) كونه : أن يكون ط (٤) معلوم : ما ص

(٥) النعم : التميم ص (٦) تعالى : سبحانه ط (٧) أو خلق : وخلق ط

كل واحد منهما يصح أن يراد . وكان يجب أن يريد أن يفعل فينا من الحياة والقدرة والعلوم ، أكثر مما فعل ، حتى يخرج الواحد منا من أن يصح أن يكسب العلم أو ضده ، وكان يجب أن يكون متحدثاً لما فعله ، قبل الوقت الذي أحدثه ، وأن يتقدم أحداثه لكل ما يخلقه . بل كان يجب أن يريد أحداث الفعل فيما لم يزل ، أو في وقت لا يمكن أن يكون بينهما^(١) ما لم يزل ، ما لو كان هناك أوقات كان لا نهاية لها . وهذا يوجب قدم أفعاله ، أو خروجه من كونه قديماً ، لأن ما تقدم المحلث بوقت محصور فيجب حدوثه .

- ومنها أنه كان يجب إذا أراد أحدنا الشيء والآخر ضده ، أن يكون تعالى^(٢) مريداً لكلا الأمرين في حالة واحدة ، وهذا يوجب كونه على صفتين ضدين ، على قول من يقول بتضاد ارادة الضدين . وما أدى إلى ذلك يجب بطلانه . وأما على ما نقوله من أنهما لا يتضادان ، فالدلالة مستمرة من وجهين : أحدهما أنه كان يجب إذا أراد / الضدين ، أن يوجد جميعاً ، لأن انتفاءهما ، أو انتفاء أحدهما ، مع أنه قد أراده ، يقتضى فيه صفة نقص ، لأن المريد للشيء من فعله ، إنما لا يتسع منه لضعف ، أو فقد علم ، أو آلة ، أو لمنع ، أو بداء ، وكل ذلك يوجب صفة نقص فيه . وما أدى إلى ذلك وجب فساد . والثاني أن العالم^(٣) بتضاد مقدوره لا يصح أن يريدهما ، وإن لم تتضاد ارادتهما لأنه لا يجوز أن تدعوه الدواعي إلى فعلهما جميعاً ، بل ما يدعوه إلى فعل أحدهما ، يصرفه عن

(١) وبينه : وبين ط
(٢) تعالى : سبحانه ط
(٣) العالم : العلم ط

فعل الآخر ، لعله بأنه يضاده وينفيه . فإذا استحال ذلك جرى في باب الاستحالة مجرى جواز الضدين عليه ، ووجب القضاء بفساد ما أدى إليه من القول بأنه مريد لنفسه .

فإن قيل : انكم بنيتم الكلام على أن المرادات لا تختص بمريد دون مريد ، وأنها كالمعلومات ، فما دليلكم على ذلك ؟ وهل ما ذكرتموه إلا

رجوع الى الوجود ؟ ولا يجب اذا وجدتم نفس ما يريد أحد الأحياء يجوز أن يريد الآخر ، ونفس ما يعلمه بعض العالمين يصح أن يعلمه عالم^(١) آخر ، أن تحكموا بوجوب ذلك في كل عالم ومعلوم ، وكل مريد ومراد ، دون أن تبنوا الالة فيه ، سيما وقد وجدتم في الأشياء ما يقع فيها اختصاص ، كالمقدور الذي يختص به قادر^(٢) دون قادر^(٣) ؟ فلم صرتم بأن

تحمّلوا المراد على المعلوم ، لو ثبت في / المعلوم ما ذكرتموه ، بأولى من^(٤) أن تحمّلوا ذلك على المقدور في جميع وجوهه ، أو في بعض وجوهه ؟

قيل له : إن الحي متى حصل بالصفة التي معها يصح أن يعلم ، لم تكن بعض المعلومات بأن يصح أن يعلمه بأولى من بعض ، وكذلك المريد .

فلو جاز أن يدعى في بعض الأحياء أن يخالف الحي منا ، لجاز أن يقال :

إن المدركات ، والمخبر عنها ، والمعتقدات ، وإن لم يقع فيها اختصاص ، أنه لا يمتنع في بعض الأحياء أن يكون حكمه بخلاف حكمنا فيه . فلما بطل ذلك فيما ذكرناه بطل بمثله في المعلومات ، ووجب صحة حمل المراد على

(١) عالم : ساقطة من ط

(٢) قادر : غيره ص

(٣) من : ساقطة من ص

المعلوم . وهذه الجبلية هي التي ذكرها شيوخنا رحمهم الله ^(١) ، وهي
بيئة ^(٢) في هذا الباب . لكنهم لم ينسوا العلة في ذلك . وقد بينا نحن
العلة فيه من قبل ؛ ونحن نعيده :

- اعلم أن المعلوم ^(٣) لا يحصل على صفة من الصفات من جهة العالم
به ^(٤) ، لكونه عالمًا به ^(٥) ، وإنما يعلمه ^(٥) العالم على ما هو ^(٦) عليه .
فذلك صح أن يعلم العالمان شيئًا واحدًا . وهذه العلة قائمة في كل معلوم ،
وكل عالم . وإنما لا يصح كونهما قادرين على مقدور واحد ، من حيث كان
المقدور قد ^(٧) يحصل على صفة من الصفات من جهة القادر ، لأن القادر
يتعلق بالمقدور على ما هو به ، فإذا كانت الصفة التي تحصل من جهة القادر
لا يصح حصولها إلا من جهة قادر واحد ، اختص المقدور / لهذه العلة
بقادر دون قادر . وليس كذلك المعلوم ، لأنه لا يحصل من جهة العالم على
صفة لا يصح الاشتراك فيها ، فيقضى لأجل ذلك بأنه يختص بعالم دون
عالم . ولهذا العلة ما لم يقع في المتقدات والمدركات اختصاص . فإذا صح
ذلك وجب أن يقضى في كل معلوم بأنه لا يختص بعالم دون عالم ، كما أن
المدرک لا يختص في صحة ادراكه بمدرک دون مدرک . فإذا صح ذلك ،
وعلم أن المراد كالمعلوم فيما ذكرناه ، لأنه لا يحصل من جهة المرید على

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) وهي بيئة : ساقطة من ط

(٣) المعلوم : المعلومات ط

(٤، ٥) به : بها ط

(٥) يعلمه : يعلمها ط

(٦) هو : هي ط

(٧) قد : ساقطة من ص

حال لا يصح الاشتراك فيها^(١) ، من حيث كان مريداً له ، فيجب أن لا يقع فيه اختصاص ، وأن يصح من كل مريد أن يريد كل مراد .

فإن قيل : أليس الفعل يقع محكماً لكون فاعله عالماً به ، والاشتراك في وقوعه محكماً لا يقع كما لا يقع الاشتراك في حدوثه ، فقولوا لذلك إن العلوم كالقدور في أنه يختص ، واعلموا لذلك فساد ما أصابتموه

قيل له : إن وقوعه محكماً من جهة العالم به ليس هو من حيث كان عالماً به ، وإنما وجب ذلك من حيث كان قادراً عليه . فلو لا كونه قادراً عليه ، لم يصح ذلك منه ولو حصل غيره قادراً عليه^(٢) بعينه ، لصح ذلك منه بعينه ، وإنما لا يصح من غيره لأنه غير قادر عليه بعينه^(٣) .

فالاختصاص في ذلك إنما وجب من حيث كان العالم قادراً / لا من حيث كان عالماً فقط^(٤) ، وسقط عنا ما ظننت لزومه لنا .

فإن قيل : أليس القادر على الفعل المحكم لو لم يكن عالماً به لم يصح منه إيقاعه محكماً ، كما لو علمه ولم يقدر عليه ، لم يصح ذلك منه ، فقد ثبت أن لكونه عالماً فيه اختصاصاً ، كما أن لكونه قادراً فيه تأثيراً . فلم جعلتم الاختصاص راجعاً إلى كونه قادراً فقط ؟

قيل له : إن القدور الذي يوقعه محكماً لو لم يختص به ، لكان إيقاعه محكماً يصح من جهة كل عالم ، وإنما لا يصح إلا من حيث اختص بكونه مقدوراً لبعضهم ، ولذلك يصح من غيره أن يعلم هذا الفعل المحكم

(١) فيها : فيه ص

(٢-٢) لم يصح . . . قادراً عليه : ساقطة من ط

(٣) بعينه : ساقطة من ص (٤) فقط : ساقطة من ص

كلمه ، وإن لم ^(١) يصح من غيره أن يقدر عليه كقدرته . وذلك بين صحة ما قلناه ^(٢) .

فإن قيل : أليس الإرادة قد تؤثر في المراد ، وقد تقع ^(٣) على بعض الوجوه من جهة المرید ، حتى يكون خبرا به وأمرًا ، فقد اختص المراد ببعض المریدین ، وحصل من جهته على صفة لا يصح الاشتراك فيها ، وذلك ٥
يوجب كون المراد كالمقدور ، ويظل ما أصلمتموه في هذا الباب ؟

قيل له : إن الجواب عن ^(٤) ذلك مثل الذي قدمناه ، لأنه انما يصير خبرا من جهته دون غيره ، لاختصاصه بأنه القادر عليه ، لا من حيث كان مریدا له ، لأن حال غيره كحاله في أنه يصح أن يريده ، ولو قدر غيره عليه لعينه لصح أن يوجد خبرا . وذلك كله يكشف عن صحة ما قدمناه ، من ١٠
أن العلوم والمراد لا يعصان على صفة لا يقع الاشتراك فيها / ، لكون العالم عالما به ، والمرید مریدا له . وإذا صح ذلك صح بصحته ما قلناه ، من أن المرادات لا يقع فيها اختصاص .

١٥٥ ط /

فإن قيل : كيف يصح ما ذكرتموه ولا بد لكم من القول بأن المعلومات أجمع لا يصح منكم أن تعلموها لأنه لو صح منكم العلم بجميعها ، لأدى ١٥
إلى وجود علوم لا نهاية لها ، لأنها لا تنهاى ، وذلك يستحيل ، وفي استحالته إبطال القول بأن المعلومات لا يقع فيها اختصاص ؟

قيل له : إن ما ذكرته انما استحالة لاستحالة وجود علوم لا نهاية لها ، لا لأن العلوم يختص ؛ ولو صح كون الواحد منا عالما بلا علم ، أو عالما

(١) وإن لم : ولم من (٢) قلناه : ذكرناه ط

(٣) وقد تقع : وتقع من (٤) عن : على ط

بعلم يتعلق بما لا نهاية له ، لم يتمتع ذلك فيه ، كما لا يتمتع كونه قادراً على ما لا نهاية له ، وعالمًا على سبيل الجملة بما لا نهاية له . فإذا صحّ ذلك وكان تعالى عالمًا لنفسه ، لم يحصل فيه الوجه المانع من كوننا عالمين بما لا نهاية له ، فوجب كونه عالمًا بما لا نهاية له ، فكذلك لو كان مريدًا لنفسه ، لوجب على هذه الطريقة كونه مريدًا لكل مراد ، وإن استحال فينا ذلك ، لاستحالة وجود ارادات لا نهاية لها .

- وليس لأحد أن يقول انه تعالى يتعلق بالمعلوم والمراد ^(١) تعلق العلم والارادة ، فلا يتمتع أن يختص ، وإن استحال في العالم المرید منا أن يختص بأن يريد أو يعلم مرادًا مخصوصًا ، أو معلومًا مخصوصًا ؛ وذلك لأننا ^(٢) قد بينّا أنه تعالى يتعلق بالمعلوم / تعلق العالمين ، وشرحنا ذلك في ١٠ باب الصفات . فإذا صحّ ذلك ، وجب أن تكون حاله كحال العالم منا فيما ذكرناه من الحكم ، ويفارق ^(٣) حكمه حكم العلم الذي من حقه أن يختص بمعلوم واحد ، إذا تعلق به مفصلاً . ولذلك صحّ منه سبحانه ^(٤) أن يعلم معلومات كثيرة ^(٥) ، وإن كان تعالى ذاتًا واحدة ، وصحّ منه إيجاد الأفعال الكثيرة على سبيل الأحكام ؛ وذلك يبطل ما ظنه ^(٦) السائل ، ويبين صحة ما أسئلناه من أن القديم تعالى لو كان مريدًا لنفسه لوجب كونه مريدًا لكل مراد من غير اختصاص .

فإن قيل : ليس كون المعتقد معتقدًا أيضًا انما ^(٧) لا يقع فيه

(١) والمراد : ساقطة من ص (٢) لأننا . أنا ط (٣) ويفارق : وفارق ط

(٤) سبحانه : تعالى ط (٥) كثيرة : ساقطة من ص

(٦) ظنه : سال عنه ط (٧) أيضًا انما : ساقطة من ط

- اختصاص ، لأن العالم كما يصح أن يعلم كل شيء على ما هو به ، فقد يصح أن يعتقد على سائر الوجوه التي ليس عليها ، وصار اعتقاد الشيء على ما هو به ، وعلى ما ليس به ، في أنه لا يقع فيه (٧) اختصاص في كل عالم بمنزلة المعلوم والمراد . فإن (٨) وجب من حيث قلنا فيه تعالى أنه يريد لنفسه أن يريد كل مراد ، فيجب من حيث كان عالماً لنفسه أن يعتقد الشيء ٥ على ما هو به ، وعلى ما ليس به ، وهذا يوجب عليكم القول بأنه جاهل ، تعالى عن ذلك . ومتى أوجبتم كونه عالماً ، وأحلتم عليه كونه جاهلاً ، وإن لم يقع في الوجهين في الواحد منا اختصاص ، قلنا أنه تعالى يريد الشيء دون غيره ، ويختص بذلك ، وإن لم يحصل في ذلك اختصاص في الشاهد .
- ١٠ قيل له : إن الأمر في اعتقاد الأشياء ، وإن كان على ما ذكرته ، فقد صح أن كون العالم عالماً بالشيء يصاد كونه جاهلاً به (٩) ، فإذا صح فيه تعالى أنه عالم لنفسه ، ووجب لذلك كونه عالماً بكل معلوم ، استحال كونه جاهلاً بشيء منه ، كما أنه إذا ثبت كونه عالماً ، استحال كونه ساهياً ، وإذا ثبت كونه قادراً ، استحال كونه عاجزاً . وليس كذلك حال المراد ، لأن كونه الحي مريداً لشيء منه ، لا ينافي كونه مريداً لغيره ، فصار كونه مريداً ١٥ للمراتب أجمع ، بمنزلة كونه عالماً بالمعلومات أجمع في أنه لا تضاد فيه . فلا يصح نفي كونه مريداً لشيء منه من حيث أراد غيره ، كما نفينا كونه جاهلاً ، من حيث ثبت كونه عالماً . وهذا يبين على قولنا أن إرادة الضدين لا تتضاد (١٠) . فاما على طريقة من يقول بتضادهما ، فالجواب عنه ظاهر .

(١) فيه : به ص (٢) فإن : وإن ط

(٣) به : ساقطة من ص (٤) تتضاد : تتضادان ط

وذلك أن "كل" واحد من المرادين ، فيما يقتضى كونه تعالى مریدا له على سواء ، فلا يصح أن تنفى كونه مریدا لأحدهما من حيث أراد الآخر ، وإنما ^(١) تم لنا ذلك فى كونه عالماً ، لأن الذى اقتضى فيه كونه عالماً يختص به دون كونه جاهلاً ، فصح أن يشته عالماً ، وينفى بشيوت ذلك كونه جاهلاً .
فصح الجواب عن السؤال على كلا القولين .

٥

(*) وقد أجيب عن ذلك بأن قيل أن فى اثباته جاهلاً إيجاباً لاثباته على صفة نقص ، وذلك لا يصح فيه ؛ وكونه مریدا لكل واحد من الضدين ، لا يوجب ذلك فيه . فصح اثباته مریدا لهما ، والأول هو / المقتد ، لأن / ١٥٧
له أن يقول : قد يجب أن تنفى عنه تعالى ما يوجب فيه صفة نقص ، وما لا يوجب ذلك فيه ، اذا دلّ الدليل عليه . فتمت شاركة المراد المعتقد فيما قلناه ، وجب أن نسوى بينهما ، وإن اختص أحدهما بأن يوجب صفة نقص دون الآخر . وهذا يبين سقوط قولهم : أنه تعالى لا يجب كونه مریدا للضدين ، لأن ارادته لأحدهما تحيل كونه مریدا للآخر ، لانا قد بينا أن "حال كل" واحد من المرادين حال صاحبه ، فى أنه يصح أن يراد .
فلم صار تعالى بأن يريد أحدهما ، ويستحيل أن يريد صاحبه ، بأولى من أن يريد صاحبه ، ويستحيل كونه مریدا له ؟ وهذا بين تساويهما ، لأنه يجب أن يريدتهما أو لا يريدتهما ، لو كان مریدا لنفسه . فيجب اذا أراد أحدهما دون الآخر ، أن يدل ذلك على أنه مرید لا لنفسه ، على ما نقوله (*) .

١٥

(١) وإنما : ساقطة من ط

(هـ) وقد أجيب ... ما نقول : ساقطة من ط من ط

٧٠

وقد يبين شيوخنا رحمهم الله ^(١) "أن" في المرادات المتضادة ما لا يصح أن يقال أنه تعالى يريد لهما جميعاً ، وذلك يبطل هذه العلة ^(٢) . ومثلوا ^(٣) ذلك بأنه تعالى لا يريد خلق دنيا أخرى ، ولا خلق ضدها ، لأنه لو أراد خلق أحدهما لوجد ، وقد علمنا عدمهما ، لأنه لو وجد الفناء لفنى جميع الأجسام ، ولو وجدت دنيا أخرى أو جسم عظيم لأدركناه ؛ فثبت أنه تعالى لم يردهما جميعاً . وهذا مبنى على ما قوله من ^(٤) "أن" فناء بعض الأجسام فناءً لسائرهما . فإذا صح ذلك بما ندل عليه من بحد ، فالجواب يستقيم ^(٥) .

- ١٥٧ ط / وقد تمثّل / ذلك أيضاً بأن الحجر الموضوع بين أيدينا قد علم أنه تعالى لم يرد أن توجد فيه الحركة ولا السكون ، لأنه لو أراد أحدهما لوجد فيه حالاً بعد حال ، ولو وجد لامتنع علينا فعل خلافه . وفي صحة ذلك منا دلالة على أنه لم يرد واحد من الأمرين . وهذه الزيادة إنما تزد على قولنا ، لو كان مريداً لنفسه ، لوجب كونه مريداً للضدين . فأما على قولنا : أنه كان يجب أن يريد سائر ما يصح أن يراد مما لا يتضاد ، فلا يصح أن يسأل عليه ذلك ، وعلى ما هوله من أن "ارادة الضدين ١٥ لا تتضاد ، لا يلزم أيضاً ، لأنه كان يجب كونه مريداً لهما ، وإن لم يصح أن يعلهما ، لأن كونه مريداً لأحدهما لا يحيل كونه مريداً للآخر . ولذلك يصح عندنا أن يريد الضدين من فحل غيره .

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) هذه العلة : علة ذكرها قبل ط (٣) ومثلوا : قال ومثلوا ط

٢٠

(٤) من : ساقطة من ط (٥) يستقيم : مستقيم ط

وليس له أن يقول : ألتسم تحيلون كونه مريداً للضدين على قولكم ،
إذا كانا من؟ فله ؟ فهلا علمتم لزوم السؤال على هذا القول ؟ وذلك أننا
انما نحيل ذلك في مقدوره لأمر يرجع الى البدواعي ، ولأنه الفاعل للإرادة ،
كما أنه الفاعل للعراد ، فمن حيث كانا يتبعان في الوجود ، الذي يستحيل
وجوده ، صح أن يقال أنه لا يفعلهما جميعاً . ولذلك يصح عندنا أن يضطر
تعالى الى إرادة كلا الضدين ، وإن كان لا يختار إلا أحد المرادين .
فقد صح أن ذلك يتم على قولنا .

فأما من قال أنه مريد / لنفسه فلا يصح أن نجعل كونه مريداً متعلقاً
بدواعيه ، وبما يجري مجرى اختياره . فيجب لو ^(١) كان مريداً لنفسه أن
يكون مريداً للضدين ، وأن لا يصح لهم القول بأن إرادته لأحدهما ،
تحيل كونه مريداً للآخر . فقد صح سقوط هذا السؤال من كل وجه .
فإن قيل : أليس هو تعالى ^(٢) ، وإن كان قادراً لنفسه ، فغير واجب
كونه قادراً على كل مقدور ، كما وجب ذلك عندكم في كونه عالماً لنفسه ؟
فهلا جَوَزْتُمْ لنا القول بأنه مريد لنفسه ، وإن لم نوجب كونه مريداً
لكل مراد ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن المراد كالمعلوم في أنه لا يختص بمريد
دون غيره ، فإن المقدور مفارق لهما ، وبيننا العلة فيه . فإذا صح ذلك ،
وجب لو كان مريداً لنفسه ، أن تكون حاله في وجوب كونه مريداً لكل
مراد ، كحالته في وجوب كونه عالماً بكل معلوم ، لما كان عالماً بنفسه ، ولم

(١) لو : إن ط

(٢) تعالى : عز وجل ط

يجب ذلك في المتدور ، من حيث علم "أن" ما يختص به غيره من القادرين :
لا يصح كونه قادراً عليه .

ولهذه العلة ^(١) قلنا : أن "المختار" أن يقال انه قادر على ما يصح أن
يكون مقدوراً له ؛ لأن "في اطلاق ذلك ، وترك التقييد فيه ، إيهاماً
للخطأ" ^(٢) ، وهو أنه قادر "على مقدور غيره ، أو ما يصح كونه مقدوراً
لغيره ، مع علمنا بخلافه . والمختار أن" يقال : انه عالم بكل معلوم ، اذا كان
عالمًا لنفسه ، لأن "في تقييد ذلك إيهاماً أن" في / المعلومات ما لا يصح أن
يعلمه ، مع استحالة ذلك .

واعلم أن "الموجب لاستحالة كون مقدور غيره مقدوراً له ، ليس هو
أنه مقدور لغيره ، لأنه لو لم يوجب "الله تعالى أحداً من القادرين ، لكان
ما من حقه أن" يكون مقدوراً لهم ، لو وجدوا وقدروا ، يستحيل كونه
مقدوراً له . وانما يستحيل كونه قادراً عليه ، لأنه يستحيل منه ايجاده . ولا
فصل بين أن "يقدر غيره عليه ، وبين أن" لا يقدر . وانما ننبه بكون غيره
قادراً عليه على الغرض والمراد ، ونذكره لأن "فيه تنبيهاً على ما له لا يكون
مقدوراً له .

والأصل فيما ^(٣) يستحق تعالى من الصفة النفسية أنها انما تجب اذا
صحت ، لأن "القول بوجوب ما يستحيل يتناقض ، فلذلك تضمن وجوبها
القول بصحتها . فكل ما ثبت أنه يصح عليه ، وجب أن" يستحقه ، وكل
ما ثبت استحالاته عليه ، لم يكن له في هذا الباب مدخل" . فلذلك قلنا : أن

(١) العلة : الجملة ص

(٢) إيهاماً للخطأ : إيهام الخطأ ص (٣) فيما : فيه ما ط

كونه تعالى ^(١) غير موصوف بالقدرة على مقدور غيره ، لا يناقض وصفنا له بأنه قادر لنفسه في المعنى . ووصفنا له بأنه غير مريد لبعض المرادات ، ينقض وصفنا له بأنه مريد لنفسه في المعنى ، من حيث صح كونه مريداً لجميعه . فوجب كونه تعالى ^(٢) مريداً له ، كما هو له في المعلوم .

فإن قال : إن كونه مريداً لأحد الضدين ، إذا أحال كونه مريداً للآخر ، فيجب أن يكون بمنزلة مقدور الغير في أنه يصح أن لا يكون مريداً له ، وإن كان مريداً لنفسه .

١٠ قيل له : إن الذي لم يردده / مما ^(٣) يصح أن يريده ، لا ^(٤) مما أرادده ، فلم يحصل له فيه وجه " يحيل كونه مريداً له على كل وجه . وإنما صح لنا ^(٥) ما ذكرناه في مقدور الغير ، من حيث ثبت أنه يستحيل كونه مقدوراً له ، لا من حيث كان قادراً على ما يقدر عليه ، بل الأمر يخصه . وذلك يوضح الفرق بين الأمرين .

فإن قال : لا فصل بين ما يستحيل أن يقدر عليه على كل وجه ، وبين ما يستحيل أن يريده ، من حيث حصل مريداً لضده ، فهلا أجريتموها ^(٦) مجرى واحداً ؟

١٥ قيل له : إذا لم يرجع في استحالة كونه مريداً له إلى أمر يخصه ، وإنما قيل بذلك فيه من حيث حصل مريداً لضده ، فليس بأن يقال إن إرادته لأحدهما تحيل كونه مريداً للآخر ، بأولى من أن يقال إن كونه مريداً للآخر ، يحيل

(١) تعالى : عز وجل ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) مما : ما ط (٤) لا : بدلا ط

(٥) لنا : ساقطة من ط (٦) أجريتموها : أجريتموها من

كونه مريداً له . ولم يثبت وجوب كونه مريداً لأحدهما لأمر يخصه ، كما لو ثبت استحالة كونه مريداً للآخر لأمر يخصه . فاقول بأنَّ ارادته لأحدهما تحيل كونه مريداً للآخر ، لا يصح . ولا يجزى ذلك مجزئاً ما نقوله : من أنه قادر على الضدين على البديل . وإنَّ كان قادراً لنفسه ، فيقال : جوِّزوا كونه مريداً للضدين على البديل ، وإنَّ كان مريداً لنفسه . ٥

وذلك أنَّ البديل عندنا لا يدخل في كونه قادراً ، وإنما يدخل في إيجاد المقدور ؛ وإنَّ (١) حلَّ المراد عندهم هذا المحل ، فيجب أن يقولوا أنه مريد لهما جميعاً في الحقيقة ، ويتدخلوا البديل في المراد . وليس ذلك بقولهم / ١٥٩
ومتى قالوه قضا السُّؤال ، لأنهم ينوه على أنه إذا أراد أحدهما ، استحال أن يريد الآخر ؛ فمتى قالوا أنه مريد لهما ، فقد قضي . ١٠

هذا وقد بينا أنَّ كونه مريداً لأحدهما لا ينافي كونه مريداً للآخر في الحقيقة ، فلا يصح من هذا الوجه أن يحيلوا كونه مراداً له ، كما قلناه في المقدور .

وليس لهم أن يقولوا : إذا صحَّ كونه عالماً بنفسه ، وإنَّ لم يصح أن يعلم وجود الضدين ، بل علمته بوجود أحدهما يحيل كونه عالماً بوجود الآخر ، فجوزوا ما قلناه في المراد . وذلك أنَّ الذي أعلنا كونه عالماً بوجودهما ، ليس هو علمه بوجود أحدهما ، لأن أحدهما لو لم يوجد ، لاستحال أن يعلم وجود الآخر ، كما يستحيل أن يعلم وجوده إذا علم وجود الآخر . وإنما لم يصح أن يعلم وجوده ، لأنَّ العلم يتعلق بالشيء على ما هو به . فإذا كان معدوماً استحال أن يعلم موجوداً . ولذلك يستحيل من ٢٠

(١) وإن : فان ط

الحين أن يعلما وجودهما ، كما يستحيل ذلك من الحي الواحد . وليس كذلك المرادان الضدان ، لأنه يصح من المريدين إرادتهما . وذلك يبين أن كل واحد منهما ^(١) كصاحبه في أنه يصح أن يراد ، فالمريد لنفسه يجب كونه مريداً لهما .

٥ فإن قيل : إن ^(٢) الإرادة كالعلم في أنها تتعلق بالشيء على ما هو به ، فما لا يوجد من الضدين يستحيل أن يريده ، كما يستحيل أن يعلم وجوده .

١٠ قيل له : إن العلم ليس بعلم لجنسه ، وإنما يكون كذلك متى كان معلوماً على ما يتناوله . ولذلك قد يوجد الاعتقاد / ، ولا يكون علماً ، وقد يتعلق بالشيء على ما ليس به . فإذا صح ذلك ، وكان حال العالم فيما يتعلق به حال العلم ، لم يجوز أن يعلم الشيء الأعلى ما هو به . والمريد قد يريد ما لا يكون ، كما يريد ما يكون ، لأن الإرادة جنس الفعل ، ولا يراعى في ^(٣) كونها إرادة تكون مرادها وحدوثه لا محالة . فلا تفصل بين أن تتعلق بما نعلم أنه لا يحدث ، أو بما نعلم أنه يحدث . وهي في هذا الوجه بمنزلة الاعتقاد الذي هو جنس الفعل ، وهي مخالفة للعلم . ولذلك يعلم أحدنا من نفسه أنه مريد للشيء ، مع شكه في حال مراده هل يكون أم لا يكون ، ولا يفصل ^(٤) بين حاله إذا أراد ما يكون وبين حاله إذا أراد ما لا يكون . ولذلك قد يريد من غيره الشيء ، ثم يستخبره عنه هل وجد أم لا ؟ ولا يصح ذلك في العلم ؛ وذلك يبين الفرق بين الأمرين .

(١) منهما : ساقطة من ط (ق) أن : ساقطة من ط
(٢) في : ساقطة من ص (ه) يفصل : فصل ط

فان قيل ^(١) : انه تعالى يعلم الأشياء على حقائقها ، فيريد كل شيء على ما هو به ، فما يعلم كونه يريد كونه ، وما يعلم أنه لا يكون يريد أن لا يكون ، فلم يحصل عندنا غير مريد لشيء يصح أن يراد .

قيل له : انما قد بينا من قبل في فصل مفسر أن الإرادة لا تتعلق

بالشيء الا على طريقة الحدوث . واذا صح ذلك بطل ما ذكروه ، ووجب

لو كان مريداً لنفسه ، أن يكون مريداً لحدوث كل شيء وكونه ، وأن

يكون ما علم أنه لا يكون بمنزلة ما علم أنه يكون في هذه القضية . على

أنهم ، أو أكثرهم ، ينقض هذا الأصل ، لأنهم يقولون : ان / القديم

١٦٠ ط

تعالى لم يرد ^(٢) اكتساب الكافر الكفر ، وأن يكون كافراً به ، وأن

يكتسبه من حيث كان كافراً ، وانما يقولون انه أراد أن يكون قبيحاً فاسداً

متناقضاً . وهذا يبطل قولهم : انه أراد الشيء على كل وجه علمه عليه .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ^(٣) على تسليم هذا القول أن يكون

تعالى مريداً لأن يكون الشيء ، وأن لا يكون ، لأن كل واحد من

الوجهين يصح أن يراد عليه المراد ، حتى لو أراد المريدان على الوجهين ،

لصح عندهم . فيجب اذا كان مريداً لنفسه ، أن يكون مريداً لكون

الضدين ، ومريداً لهما أن لا يكونا . وهذا أكد في الاستحالة مما ألزمناهم

أولاً من وجوب كونه مريداً للضدين . فثبت أن سؤالهم هذا طرق عليهم

في الالتزام وجهاً لولاه لما ألزمهم . ولا يجب اذا استحال عندنا أن يراد ^(٤)

أن لا يكون الشيء أن لا يصح منا ما ألزمناهم ، لأننا لم نعتمد دليلاً ،

(١) قيل : قال ط (٢) لم يرد : يريد ط

(٣) رحمهم الله : ساقطة من ط (٤) عندنا أن يراد : عندهم أن يريد ط

فيقال انكم بنيتوه على ما لا يصح عندكم ، وانما قصدنا به اسقاط ما ارادوه . وما حل هذا المحل صح^١ ايراده على الخصم . وقد اُزموهم أن لا يكون تعالى بأن يريد كون ما علم كونه بأولى من أن يريد كون ما علم أنه لا يكون ، ولا بأن يريد أن لا يكون ما علم أنه لا يكون بأولى من أن يريد أن لا يكون ما علم كونه . فيخصه كل واحد منهما بأن اراده على وجه دون وجه كتخصيصه / أحد المرادين بأن يريد دون الآخر في الدلالة ٥
على بطلان القول بأنه يريد لنفسه .

فان قالوا : انا نحيل كونه مریداً لما علم أنه لا يكون ، لأن ارادة ما هذه حاله تمن^٢ ، وليس بارادة في الحقيقة ، أو هو شهوة وليس بارادة ،
(١) والتمنى والشهوة يستحيلان على الله ، فلا يجب أن يكون مریداً الا لما علم كونه فقط (٣) . ١٠

قيل له : هذا لا يصح على طريقتهم ، لأنهم يقولون انه تعالى يريد أن لا يكون ما علم أنه لا يكون ، كما يقولون انه يريد كون ما علم كونه ، ولم يعدوا ذلك تمنياً وشهوة^٣ .

فان قالوا : انا نحيي ارادة الشيء على ما هو به ، ونقول ان ارادة كون ما لا يكون تمن^٢ وشهوة ، فلا يصح الا أن يريد أن لا يكون .
ونقول : ارادة أن لا يكون ما علم كونه تمن^٢ وشهوة ، فلا يصح الا أن يريد كونه . فاذا كان هذا قولنا ، فالذي سألناه صحيح . ١٥

قيل له : قد بينا من قبل أن التمنى والشهوة يخالفان الارادة ، وأنهما

(١-٢) والتمنى والشهوة ... فقط : ذلك عليه مستحيل ط
(٣) وشهوة : ولا شهوة ط

بمعزل منهما ، وذلك يسقط ما ذكروه . على أن ما يجده الانسان من نفسه ، يسقط كل ما يتدح به فيه . والواحد منا يجد نفسه مريداً لكون الشيء ، كان المعلوم ^(١) أنه يكون أو لا يكون على حد واحد ، كما يجد نفسه مشتتاً للشيء ناله أم لم ينله على حد واحد . وإذا صح ذلك بطل القول بأن الإرادة على بعض الوجوه تمنى وشهوة .

٥

وقد ألزمهم شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) على هذا القول أن لا يمدح تعالى بأن يقال : كل ما شاءه كان ، لأن حكم / غيره حكمه في أن ما يريد كونه لا بد من أن يكون ، وما لا يكون من مراداته انما يكون متمنياً له ؛ وهذا يهدم تعلقهم بأن الإرادة من صفات القدرة والربوبية ، الى سائر ما يقولون في هذا الباب .

/ ١٢١ ط

١٠

وقد بينا من قبل أنهم لا يخلون في هذا القول من وجهين : امّا أن يقولوا انه ارادة كون ما لا يكون تمنى في الحقيقة ، فانها ^(٤) مخالفة للارادة ، أو يقولوا انها ارادة في الحقيقة ، ومع ذلك تسمى متمنياً . فان أرادوا الوجه الثاني ، فيجب أن يوصف تعالى على قولهم بأنه متمنى ومريد ؛ وان امتنعوا من وصفه بأنه متمنى ، فهو امتناع من عبارة ، والكلام في المعنى لازم لهم . وان أرادوا الأول ، فقد بينا أن المريد للشيء يجد حال نفسه اذا لم يوجد مراده ، كما يجد حال نفسه اذا وجد مراده ، وذلك يبطل قولهم .

١٥

(١) المعلوم : في المعلوم ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : مساقطة من ط

(٣) فانها : وانها ط

٢٠

(*) على أن ما ذكره في الاسم بطل ، لأنه يؤدي الى أن لا يكون في المتضمن أحد وصل الى متمناه ، أن كان المتضمن أراد كونه ما لا يكون . فان جعلوا ذلك تمنا وغيره تمنا ، وقالوا : أن المتضمن قد يكون على وجه آخر ، فلذلك قد يصل المتضمن الى متمناه .

قيل له : فلا بد لك من القول بأن في المتضمن ما يكون مخالفا للإرادة .
وإذا صح ذلك بطل ما تعلقوا به من السؤال (*) .

فان هم قالوا : أن التمني الذي يصل به الى متمناه هو إرادة كونه ما يكون ، أو إرادة أن لا يكون ما لا يكون ، فذلك يوجب عليهم وصف القديم / تعالى (١) بأنه متين . وقد ألزموا على هذا القول أن لا يوصف ١٦٢ /
النبي صلى الله عليه بأنه أراد من الكفار ، الذين علم أنهم لا يؤمنون ،
الايان ، وانما تمنى ذلك . والمعلوم من حال الرسول عليه السلام خلافه ،
(**) لأنه كان يريد الايمان من جماعتهم على حدة واحد ويدعوهم ويدعو
جماعتهم الى الايمان على طريقة واحدة . وكيف يصح أن يقال انه كان صلى
الله عليه يتمنى الايمان من أي لب ولا يريده منه مع شدة حرصه على
دعائه اليه ، ولو جاز ذلك فيه لجاز في سائر من كان يدعو . فقد بطل ١٥
لكل ذلك ما سألوا عنه من إرادة كونه ما لا يكون ، أو أن لا يكون
ما يكون شهوة أو تمنا (**).

وإذا بطل ذلك صح ما ألزمناهم من أنه كان يجب لو كان مريدا لنفسه

(٥-٥) على أن السؤال : قال كلاما كثيرا ثم قال ط

(١) تعالى : سبحانه ط

(٥٥-٥٥) لأنه كان تمنا : ساقطة من ط

أن يكون مريداً^(١) للمتضادان ، ويريدهما أن يكونا وأن لا يكونا^(٢) على طريقتهم في جواز ارادة أن لا يكون الشيء . وقد بينا من قبل بطلان ما يذهبون اليه من أن^(٣) الارادة تتملق بالشيء على طريق الحدوث . وما ذكرناه^(٤) في ذلك هو المعتقد في ابطال ما ذهبوا اليه ، وما عداه انما قصدنا به الاالزام على مذاهبهم ، لا أننا اعتمدناه .

٥

ومما يدل على أنه تعالى لا يصح أن يكون مريداً لنفسه ، أنه لو كان كذلك ، لوجب كونه كارهاً لنفسه ، لأن^(٥) مثل ما اقتضى كونه مريداً يقتضى كونه كارهاً عندنا وعندهم . ألا ترى أن^(٦) النهي والتهديد قد اقتضيا كونه كارهاً ، كما أن^(٧) الأمر والخبر / وغيرهما قد اقتضى كونه مريداً . وعندهم

/ ١٦٢

أن انتفاء السهو قد اقتضى كونه مريداً ، وذلك بعينه يوجب كونه كارهاً ،
فاذا صح^(٨) ذلك فلو كان لنفسه مريداً لوجب كونه كارهاً لنفسه . وذلك يؤدي الى كونه مريداً للشيء كارهاً له ، (*) وهذا في الاستحالة بمنزلة كونه عالماً بالشيء جاهلاً به من وجه واحد (*) وما أدى الى ذلك وجب القضاء بفساده .

فإن قيل : ان^(٩) نفس ارادته للشيء هي الكراهة ، وكونه مريداً للشيء هو كونه كارهاً ، لأنه اذا أراد كون الشيء كرهه أن لا يكون ، واذا أراد أن لا يكون كره كونه ، فلا يؤدي ما تقول في ذلك الى ما ألزمتونه من المحال .

(١-٢) للمتضادان ويريدهما أن يكونا وأن لا يكونا : للمتضادات

ويريدهما أن تكون وأن لا تكون ط (٢) ذكرناه : ذكرنا ط

(٣-٤) وهذا في واحد : سالطة من ط

قيل له : قد بينا فيما تقدم ^(١) أن الإرادة لا تتعلق بالشئ إلا على طريقة الحدوث ، وما أوجب ذلك فيها يوجب ^(٢) في الكراهة ، لأن من حق الضدين أن يتعلق كل واحد منهما على الوجه الذي عليه يتعلق الآخر . فإذا صح ذلك ، وصح ما قلناه في فصل آخر أن الإرادة يستحيل كونها كراهة على وجه ، فقد بطل بذلك ما سأل السائل عنه . على أن ما قالوه لو سلمناه ، لكان الدليل مستقيماً ، لأننا ألزمتهم أن يكون تعالى ^(٣) مريداً لكون الشئ كارهاً لكونه . وهذا ما يستحيل عندنا وعندهم ، بل هو ما يتسلم كل أحد من نفسه استحالة . فإذا صح ذلك ، فقد بطل ما قلناه به .

- ١٠ وقد قال شيخنا ^(٤) أبو علي رحمه الله ^(٥) لو كان تعالى مريداً لنفسه لاستحال أن يكره / شيئاً أثبت ، لأن الكاره إنما يصح أن يكره الشئ على وجه يصح أن يريده عليه ، كما أن الجاهل إنما يجهل ما يصح أن يعلمه ، فكما يجب نفي كونه تعالى ^(٥) جاهلاً بكل شئ على كل وجه من حيث ثبت كونه عالماً بها أجمع ، فكذلك يجب أن كان مريداً لنفسه ، أن يستحيل كونه كارهاً لشيء من الأشياء على وجه . وهذا يبين .
- ١٥ فان قيل : إن كراهة كون ما يكون ليس بكراهة في الحقيقة ، بل هي تصور طبع ، أو تمن ، فلا يلزم أن يكون تعالى مريداً لكون الشئ وكارهاً لكونه ، على قولنا أنه مريد لنفسه .

(١) تقدم : قبل ص (٢) يوجب : يوجب ط
(٣) تعالى : سبحانه ط (٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٥) تعالى : سبحانه ط

قيل له : قد بينا من قبل فساد هذا القول ، وأن " حال الكاره لا تتغير بأن يكون المعلوم من حال المكروه أنه يكون أو لا يكون ، أنها في هذا الوجه بمنزلة الإرادة . فإذا ثبت ذلك ، وجب أن يكون كراهة ما يكون كراهة في الحقيقة وأن لا يكون تمنيا ، ولا تفور طبع . وسائر ما فرقنا به بين الشهوة والإرادة يدل على ^(١) الفرق بين تفور الطبع والكراهة ، وكذلك ما بينا به أن الإرادة لا تكون تمنيا ، لمثله يعلم أن " الكراهة لا تكون تمنياً .

ومما يدل على أنه سبحانه ^(٢) لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه أن كونه كذلك يوجب إثباته على صفةٍ قص ، وهو أن يكون مريداً للشيء قبل كونه من غير أن يصبح فيه توطئ النفس ، وتَعْجَل / السرور . وقد علمنا أن ^{١٠} من هذه حاله ، فهو على صفة منقوصة ، كما أن المريد للقبیح يجب كونه على صفة منقوصة . فإذا استحال ذلك فيه ، استحال كونه مريداً لنفسه . وهذا بمنزلة ما قلناه أنه لو كان متكلماً لنفسه ، لوجب أن يكون متكلماً ، من غير أن يستفيد أو يفيد ، فيما لم يزل ؛ وهذا يوجب كونه على صفة منقوصة . ^(٣) وما يلحق بهذه الدلالة ما استدلل به شيوخنا رحمهم الله من ^{١٥} أنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب كونه مريداً للقبیح ، وهذا يوجب فيه صفة قص ^(٤) .

وليس لهم أن يقولوا : إنه صفات النقص إنما تصح في صفات الأفعال . فأما في صفة الذات ، فإنه يستحيل ؛ وذلك أن كل صفة توجب قصاً في

(١) على : على أن ص (٢) سبحانه : تعالى ط

(٥-هـ) وما يلحق نقص : مناقلة من ط

- الموصوف إذا كانت لمة توجب ذلك فيه إذا كانت للنفس ، لأن ما يقتضيه من النقص يرجع إليها ، لا إلى متوجبها . يبين ذلك أن " كون الجاهل جاهلاً " ، لما أوجب صفة نقص أوجه ، كان لمة أو للنفس . ولهذه المناسبة قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) أن " العلم لا يكون قبيحاً ، لأنه لو كان فيه ما يقتضيه ، لوجب كون العالم به ^(٣) منقوصاً . ولو صح ذلك في العالم بعلم ، لصح في العالم لنفسه . فإذا استحال ذلك فيه بطل القول بأن فيه ما يقتضيه . وهذا يقوى ما اعتمدناه ؛ وبمثله يبطل قول من يقول أنه متكلم لنفسه ، لأنه يوجب / كونه على صفة تقتضي النقص ، نحو كونه آمراً بالقيح ، ومتكلماً بما ^(٤) لا يحسن أن يكلم . ونحن نذكر من بعد شبهة القوم في هذا الباب في فصل متفرد ، أن شاء الله ^(٥) .
- ١٠

(١٤١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) به : ساقطة من ط

(٣) ومتكلماً بما : ومكلماً لمن ط

(٤) أن شاء الله : ساقطة من ط

فصل

في أنه تعالى لا يجوز أن يكون

مريداً لا لنفسه ولا لعلته

- اعلم أن كونه مريداً على هذا الوجه ، يوجب ما قدمناه في كونه مريداً
 لنفسه ، لأنه ليس بأن يريد بعض ما يصح أن يراد بأولى من بعض ، وذلك
 يوجب كونه مريداً لكل مراد ، ومريداً للضدين ، ومريداً لما لا نهاية له من
 مقدوراته . وقد بينا من قبل ^(١) فساد ذلك ، فلا وجه لاعادته .
- ولا يصح أن يقال الله تعالى يريد مراداً دون غيره ، إلا بأن يوصف
 تعالى بأنه يريد بارادة محدثة ، لأنها هي التي تختص بأن يتعلق بشيء دون
 غيره ، وعلى وجه دون غيره ^(٢) . يبين ذلك أنه تعالى لما كان مدركاً لا لنفسه
 ولا لعلته ، وجب كونه مدركاً لكل مدرك ، كما وجب كونه عالماً بكل
 معلوم ، وإن كان عالماً لنفسه . يوضح ذلك أن الصفة إذا استحقت للنفس ،
 فانما يجب أن تستتبع في كل ما يصح ، لأنه ليس هناك ما يخصها ^(٣)
 بامر دون غيره . وهذا المعنى قائم إذا كانت الصفة ^(٤) مستحقة لا للنفس
 ولا لعلته . وذلك يصحح ما / قدمناه . على أن الصفة التي تستحق
 لا للنفس ولا لعلته ، لا بد من أن يكون لها وجه تستحق منه ، كما قوله
 في كون الموجود محدثاً ، والحي مدركاً . وقد علم أنه لا وجه

/ ١٦٤

(١) من قبل : ساقطة من ص (٢) غيره : وجه ط

(٢) يخصها : يخصها ط (٤) الصفة : ساقطة من ط

يستحق منه كونه تعالى مريداً ، على طريقة ما قوله فيما يستحق من الصفات ، لا للنفس ولا لعل . فاقول بذلك لا يصح .
فإن قال : يستحق كونه مريداً لا للنفس ولا لعل ، من غير وجه يصح بيانه ، كما يقولونه في المعلوم ،

٥ قيل له : إن كونه مريداً ينبئ عن اختصاصه بعالم يبين بها من غيره . وما هذه حاله فلا ^(١) بد من وجه يستحق له ، وليس للمعلوم بكونه معدوماً حال ، وإلما ينبئ عن أنه ليس بوجود . وما هذه حاله يراعى فيه الوجود ، وكل ما استحالة وجوده وجب عدمه ، وكل ما صح وجوده صح عدمه .
فإن قال : انه مريد لكونه حيا ، لا آفة به ^(٢) كما قوله في كونه مدركا .

١٠ قيل له : إن كونه حيا ليس بأن يوجب كونه مريداً بأولى من أن يوجب كونه كارها . وما حل هذا المحل لا يصح أن يقتضى إحدى الصفتين . وإلما صح لنا القول بأنه مدرك لكونه حيا لا آفة به ، لئالم يكن لهذه الصفة ضد يصح كونه حيا مقتضيا له . وليس هذا مما قوله من أن كونه حيا يصح كونه مريداً بسبيل ، لأن ذلك إنما صح من حيث كانت الصفة تصح الصفة وضدها ، ولا يستحيل ذلك فيها ، كما يصح من التقادر إيجاب الضدين . وليس كذلك حالها في اقتضاها صفة أخرى ، لأن اقتضاءها

للفئتين / الضدين يقتضى حصولهما جميعا للموصوف ؛ وذلك يستحيل .
ومما يدل على ما قلناه أن كونه مريداً لا يخلو من أن يكون عليه ^(٣) فيما لم يزل ، أو يحصل عليه بعد ما لم يكن بذلك . وإن كان مريداً لم يزل ،

(١) فلا : لا ص (٢) به : ساقطة من ط

(٣) عليه : ساقطة من ط

فأما صفات النفس قد حصلت فيه ، فلا يصح أن يقال انه يريد لا لنفسه
ولا لعلة ؛ وإن حصل مريداً بعد أن لم يكن كذلك ، فلا بد من كونه مريداً
بارادة ، لأنه لا يصح أن يقال ان كونه مريداً شرطاً يتعلق به ، اذا كان
موجوداً . فلذلك صح أن يريد بعد ما لم يكن مريداً . وإن لم يكن مريداً
بارادة ، كما نقوله في المدرك . وذلك لأن المراد قد يكون معدوماً وموجوداً ،
وقد يريد المريد ما يكون في المستقبل ، كما يريد الكائن في الحال . فإذا
صح ذلك ، لم تكن بعض الأوقات بأن يكون مريداً فيه أولى من بعض ،
لو كان مريداً لا لعلة . وذلك يوجب كونه مريداً فيما لم يزل . وفي هذا
تحقيق ما قلناه من أنه تعالى يريد لنفسه أو لعلة ، وأنه لا واسطة لهما .

فصل

في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة

- اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون علماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً / بإرادة قديمة ، فلا وجه لاعادة القول فيه . وما ^(١) دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه ٥
- لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة ، لأنها اذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد ^(٢) أولى من بعض ، كما قالوه في العلم القديم . وهذا يؤدي الى سائر ما ذكرناه من قبل ، الا أن يقولوا انه يريد بالإرادة القديمة مراداً واحداً . وذلك يوجب اثبات ارادات قديمة لا نهاية لها ، وأن تفارق ارادته الارادات المحدثه في جواز تعلقها على التفصيل بمرادات كثيرة . وذلك يبين الفساد ، لما ذكرناه في باب الصفات . أو يقال انه يريد بعض المرادات دون بعض ، ويستحيل أن يريد سواها ، وهذا يوجب أن في المرادات ما يستحيل أن يريده ، وقد يبين فساد ذلك من قبل . على أنه لو كان مريداً بإرادة قديمة أو لنفسه ، لاستحال أن تقع أفعاله على وجه لكونه مريداً ، نحو كون الكلام خطاباً ١٥
- وخيراً ، لأننا قد بينا أن الخبر انما اقتضى كون الخبر مريداً ، من حيث صح وقوعه بعينه من جهته ، ولا يكون خيراً . ولو كان مريداً لنفسه أو ^(٣) بإرادة قديمة ، لم يصح هذا الوجه فيه ، لأنه يستحيل أن يوجد ولا
- (١) وما : وما ط (٢) المراد : الإرادات ط (٣) أو : ساقطة من ص

يكون مريداً له . وهذا يوجب استحالة وجوده ، ولا يكون خبراً . وذلك
يبيط حاجته في كونه خبراً الى كون / المخبر مريداً . وفي ذلك ابطال الطريق
الذي به نعلم كونه مريداً أصلاً .

وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله ^(١) في ابطال قولهم انه يريد لذاته على
أن ذلك يوجب أن لا يوصف بالقدرة على أن يفعل أكثر مما هو يريد له ،
لأن "وصفه بالقدرة على ذلك ، يؤدي الى وجوه كلها فاسدة : اما أن
يقال انه يصح أن يفعل ما لا يريد ، وفي ذلك هدم القول بأنه يريد لذاته
أصلاً وابطال سائر ما يعتلون به في هذا الباب .

أو يقال انه يصح أن يفعل ما لا يريد لذاته ، ويريده بارادة يحدثها ؛
وهذا كالأول في أنه يبيط القول بأنه يريد لذاته .

أو يقال إنه قادر على أكثر من ذلك ويستحيل أن يفعله ؛ وذلك ينقض كونه قادراً .
وانما يصح منا القول بأن القادر يقدر على ما يتعذر عليه فعله ، لمنع ،
أو ما يجرى مجراه ، لأنه يصح ممن هذه حالة الفعل على بعض الوجوه .
وما قالوه يؤدي الى أن لا يصح منه فعل ما لا يريد البتة ، وذلك ينقض
كونه قادراً عليه ، فلم يبق الا ما قلناه ، من أنه كان يجب أن لا يصح أن
يفعل أكثر مما علم أنه يريد من مقدوراته . وهذا يوجب أن لا يوصف
بالقدرة على تقديم خلق الأجسام قبل أن أحدثها ، ويوجب أن لا يصح أن
يفعل في كل حال أكثر مما علم أنه يفعله . ولا يصح أن يزيد في المكلفين /
غيرهم ، أو يزيد في تكليفهم . وهذا أعظم من التصريح بتعجيز الله . فما

أدى اليه يجب القضاء بفساده .

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

فإن قيل : هذا بعينه يلزمكم إذا وصفتموه تعالى بأنه عالم لنفسه ، لأنه يجب أن لا يوصف بالقدرة على ما علم أنه لا يفعله ، فإذا لم يلزمكم ذلك ، فكذلك القول فيما سألتمونا عنه .

(*) قيل له : إن العلم يتعلق بالشيء على ماهو به ، لا أنه يصير كذلك به ، فهو كالخبر الصدق والدلالة ، فلا يجب أن لا يصح منه خلاف ما علمه ، كما لا يجب أن لا يصح منه خلاف ما أخبر عنه ، أو دل عليه . وهذا بين^١ في حال الشاهد في أنه يقدر أن يفعل خلاف ما علمه ، فكذلك القول فيه تعالى (*).

وبعد ، فإنه جل وعز^(١) كما يعلم ما يكون وما لا يكون ، فإنه يعلم أن ما لا يكون من مقدوراته يصح أن يختاره ويفعله . وليس كذلك الحال فيما قالوه ، لأنه لو كان مريداً لنفسه ، لوجب أن يستحيل أن يفعل ما ليس بمريد له ، من حيث كانت الإرادة عندهم موجبة . (***) فلا يصح أن يريد الشيء ، إلا ويجب كونه ، ولا يصح أن يكون ما لا يريد . (***) فقد صح بذلك مفارقة ما قالوه لما قلناه ، وسلم ما ألزمنهم^(٢) . وهذه الدلالة تبطل قول من يقول : انه مريد بارادة قديمة أيضا . والوجه في مكالتهم ما قدمناه ، فلذلك لم تعد^٣ .

(هـ-هـ) قيل له تعالى : ساقطة من ط

(١) جل وعز : تعالى ط

(هـ-هـ) فلا يصح يريد : ساقطة من ط

(٢) وسلم ما ألزمنهم : ساقطة من ط

فصل

في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة

١٦٧ د

/ اعلم أنه إذا ثبت بما (١) قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد لنفسه ، ولا لنفسه ، ولا لمة وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة . لأننا لو لم نقل بذلك ، لأدى الى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن الى قى كونه مريداً مسيلاً ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة . ومما (٢) يبين ذلك أنه إذا ثبت أنه قد حصل مريداً بعد ما لم يكن كذلك ، وثبت أنه لا شيء أرادته الا ويصح أن يكرهه على البديل ، فليس بأن يريد الشيء أولى من أن يكرهه ، الا لمعنى من المعانى ، على طريقتنا في اثبات الأعراض .

١٠

وليس له أن يقول : انه اذا علم في الفعل ما يدعو الى فعله وجب كونه مريداً له ولا يصح أن يكرهه . وذلك يبطل ما ذكرتموه . لأن مع ثبوت الداعي الى الفعل قد يصح منا أن يكرهه ، امّا بأن تتغير حال الداعي ، أو بأن يضطر الى الكراهة . وذلك يسقط ما قاله (٣) . ويبين أن كونه حياً يصح كونه مريداً للشيء ، وكونه كارهاً له . فإذا صح كل واحد منهما على البديل ، فليس تجدد أحدهما أولى من الآخر الا لمعنى ، وذلك يقتضى ثبوت الارادة . على أن ما يريده تعالى من غيره ، لا يصح أن يقال ان هنالك

١٥

(١) بما : ما ط

(٢) قاله : قال ط

(٣) وما : ساقطة من ط

- ما يوجب كونه مريداً له من داع أو غيره ، لأن الدواعي انما تؤثر في مقدور من اختصت به دون مقدور غيره . فلا بد من القول بأنه قد أراد من فصل غيره ما يجوز أن يكرهه على البذل . وذلك يوجب كونه مريداً / بارادة ٥١٦٧ / محدثة . على أن ما يريده ، قد كان يصح أن لا يريده بأن لا يفعله وحاله في صحة كونه مراداً ، فعل أو لم يفعل ، لا تتغير . وذلك يوجب كونه مريداً بارادة محدثة ، على ما نقوله .
- على أن* (*) ما قدمناه من أن أفعاله قد وقعت على وجوه كان يصح وقوعها على خلافها ، وأنها لا تكون كذلك الا من حيث حصل مريداً ، مع جواز أن لا يحصل مريداً له ، يبين أنه مريد بارادة محدثة لأنه (*) اذا أحدثها حصل مريداً لها ، ويجوز أن لا يحدثها ، ولا يكون مريداً لها . على أن* ما يذكره شيخنا^(١) أبو هاشم رحمه الله^(٢) من الدلالة على بقاء القدرة بدل على ما قلناه ؛ لأنه رحمه الله^(٣) قال : لو كانت لا تبقى ، لاستحال كونه قادراً على الفعل بعد أوقات ، ولو استحال ذلك فينا ، لاستحال في القديم تعالى . لأنه متناول الصفات لا تتغير استحققت للنفس أم لعله ، فكذلك اذا ثبت أن* كون الواحد منا مريداً يستحيل أن يدوم له ، فيجب أن يستحيل ذلك في القديم تعالى . وقد اعتل رحمه الله^(٤) في بقاء العلم بقريب مما^(٥) قدمناه . وهذا قريب ، (*) وإن كان ما قدمنا ذكره أولى أن يعتمد عليه^(٦) .

(٥-٥) ما قدمناه لأنه : ساقطة من ط
(١، ١٤١، ١٤١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٢) بقريب مما : بما ص (٢-٣) وإن كان ... عليه : ساقطة من ط

على أن ما قدمناه من الدلالة ، على أنه تعالى إنما يريد بعض ما يصح كونه مراداً دون بعض ، يوجب كونه مريداً بارادة محدثة ، لأنها التي تختص بأن يراد بها المراد على طريق التفصيل . ولا يصح أن يراد بها كل المرادات . ولو / كانت قديمة ، لوجب كونها من جنس ارادتنا اذا تعلقت بالمراد على الوجه الذي تعلقت ^(١) به ارادتنا .

•

وقد بينا أنه لو كان مريداً لا لعة ، لم يصح أن يريد شيئاً دون شيء . وكل ذلك يبين أنه مريد بارادة محدثة . على أن السمع قد دل على ذلك ، لأنه تعالى قال : « إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » ^(٢) . و « اذا » تفيد الاستقبال ، وذلك يقتضى كونه مريداً بمسأل أن لم يكن كذلك .

١٠

فإن قيل : ليس قد قال تعالى ^(٣) : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم » ^(٤) فلم يوجب ذلك حدوث العلم ، وإن كان لفظة « حتى » لا تدخل الا على ^(٥) الاستقبال .

قيل له : إن الأمر وإن كان كما ذكرته ، فالدلالة قد دلت على أنه تعالى عالم لنفسه ، وأنه عالم فيما لم يزل ، فصرنا لذلك هذا الكلام عن ظاهره ، ولم يدل الدليل على أنه تعالى فيما لم يزل مريد ، فلا وجه يوجب صرف هذا الكلام من ظاهره . وسنبين أن هذه الآية تدل على أن كلامه أيضاً محض .

١٥

(١) تعلقت : تعلق ص (٢) النحل ١٦/٤

(٣) تعالى : مساوقة من ط (٤) محمد ٤٧/٢١

(٥) الا على : تحت ص

٢٠

- وقد استدلل شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(١) على أن الإرادة محدثة لقوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ^(٢) لأنه لا يصح أن يقال : لو شاء أن يؤمن الكفار لآمنوا ، وذلك مستحيل فيه . وإنما يقال ذلك إذا صح أن يشاء ذلك منهم ، وهذا يوجب كون الإرادة محدثة ، مقدورة له ، يصح أن يفعلها ويصح أن لا يفعلها . ولولا أن الأمر كذلك ، لم يكن قوله : « لو شاء لآمن » مدحاً له ^(٣) ، بل كان إلى الذم أقرب . ألا ترى أن / قائل لو قال ان زيدا لو وصل الى ملك الروم لقتله ، لكنه لا يقدر على الوصول اليه ، ولا يمكنه ذلك ، لكان قد كذبه بذلك ، وحكم بعجزه . فكذلك من قال انه سبحانه لا يصح أن يشاء من الكافر أن يؤمن ، فقد وصفه بالضعف . ويجب أن يجرى ^(٤) ذلك منهم مجرى قولنا للمؤمن : لو كان صحيح الرجلين لمشي ، وهو لا يمكنه تصحيح رجليه ، والمشي يعتد به في أن ذلك ذم وقص . ولا يمكنه أن يقول ان هذه الآية ليست بمدح ، لأن في ذلك خروجاً ^(٥) من الاجماع .
- على أن هذه الآية تدل على ما قلناه من وجه آخر ، لأنه لا يصح أن يقول : « ولو شاء ربك » والمشيئة متقدمة ، كما لا يصح أن يقال : لو علم الله كيت وكيت ، مع أنه عالم فيما لم يزل . ومتى ذكر ذلك على هذا الوجه ، فهو مجاز . وكيف يجوز أن يقول تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ولكن حق القول مني لآملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » ^(٦)
-
- (١-١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) يونس ١٠/٩٩
 (٢) له : ساقطة من ط (٤) ويجب أن يجرى : ويجرى ط
 (٥) خروجاً : الخروج ط (٦) المسجدة ١٣ / ٣٤

- ويستحيل أن يشاء ذلك . أو ليس هذا من أول الأشياء على أنه تعالى ^(١)
 انما لا يشاء ذلك ، لأنه قد حق القول منه ، فلولا ذلك ^(٢) لشاءه ، وصح
 ذلك فيه . وكيف يصح أن يقول تعالى : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة
 وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء
 الله » ^(٣) والمشينة قديمة . وإن صح ذلك ، فهلا جاز أن يقال : ما كانوا
 ليؤمنوا الا أن يعلم الله ؟ . ^(*) وقوله تعالى : « أقلم يئاس الذين آمنوا
 أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ^(٤) ، يدل أيضا / على أنه مشيئة
 محدثة ، والا لم يصح هذا الكلام ^(*) . وقوله سبحانه : « ومن آياته
 الجوارى في البحر كالأعلام ، ان يشأ يسكن الريح » ^(٥) يدل على ما قلناه ،
 لأن المشينة لو كانت قديمة لما صح أن يقال : ان يشأ يفعل كيت وكيت ،
 ولا صح أن يستدح تعالى بذلك . وكذلك قوله تعالى ^(٦) : « ان نشأ
 ننزل عليهم من السماء آية » ^(٧) . وقوله : « ان يشأ يذهبكم ايها الناس
 ويأت بآخرين » ^(٨) لأن كل ذلك يدل على أن المشينة مستقبلة ، ^(٩) كما أنه
 القائل اذا قال : ان تأتني أكرمك ، فالمراد به الاستقبال ^(٩) . وقوله تعالى :
 « ولو علم الله فيهم خيرا » ^(١٠) فجاز عندنا ذكر العلم وأراد المعلوم لأنه أراد
 به لو كان ممن يقبل ما يسمع ويمثل به لأسمهم ، وذلك مجاز . ولا يجب

١٦٩ /

(١) تعالى : ساقطة من ص (٢) فلولا ذلك : ولولا ط

(٣) الانعام ٦ / ١١١ (٤) الرعد ١٣ / ٣١

(٥) وقوله تعالى : ساقطة من ط

(٦) الشورى ٤٢ / ٣٣ ، ٣٣ (٧) تعالى : ساقطة من ط

(٨) النساء ٤ / ١٣٣

(٩) الشعراء ٢٦ / ٤

(١٠) كما أن الاستقبال : ساقطة من ط (١٠) الانفال ٨ / ٢٣

إذا صرفنا ذلك الى التوسع للدليل أن يجوز مثله في ظواهر الآي التي
أوردناها . وقد استدلل رحمه الله ^(١) على ذلك بقوله تعالى : « ولا تقول
لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ^(٢) ، فان المسلمين قد اتفقوا
على أن قول القائل : « انى أخرج غدا الى المسجد ان شاء الله » صحيح ^(٣) ،
وقولهم : « انى أخرج الى المسجد غدا ان علم الله » ، و : « سيعافى أخى
غدا ان قدر الله » على ذلك لا يجوز . وهذا يبين أن المشيئة محدثة ، وأنها
مخالفة لعلمه وقدرته ، والا لم يكن للاستثناء عقب الاخبار والايمان
معنى ألينة ^(٤) ، ولا كان لأمره تعالى رسوله صلى الله عليه ^(٥) بذلك
معنى . وقد يثبت أن تعلّقهم بهذه / الآي في أنه تعالى ^(٦) لم يرد الايمان
من الكفار لا يصح ، لأنه انما أراد بقوله : « ولو شاء ربك لآمن منّ في
الأرض كلهم جميعا » مشيئة الالهاء . وانما أراد منهم ذلك اختيارا لا على
وجه الالهاء ^(٧) ، فلم ينف عن نفسه ما ثبت من المشيئة ، بل نفى غيره . وكل
هذه الآي تصح على ما قوله . فأما على قولهم فلا وجه لتمسّح الله بها على
الوجه الذى يثبت . وكل ذلك يبين أنه يريد الأشياء بعد أن لم يكن مریدا
لها ، وأنه انما يريد بها معنى يحدثه ويفعله .

فأما ما يمثل به شيوخنا المتقدمون من أنه اذا جاز أن يوصف بأنه يريد
ويكره ، ودل الكتاب على ذلك فيه بقوله : « ولكن كره الله انبئهم » ^(٨)

-
- | | |
|----------------------------------|------------------------|
| (١) رحمه الله : ساقطة من ط | (٢) الكهف ١٨ / ٢٤ |
| (٣) صحيح : ساقطة من ط | (٤) ألينة : بقة ط |
| (٥) صلى الله عليه : ساقطة من ط | (٦) تعالى : ساقطة من ط |
| (٧) على وجه الالهاء : ساقطة من ط | (٨) التوبة ٩ / ٤٦ |

- و « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها » ^(١) . وذكر ما يدل على أنه مريد في أى كثيرة ، فيجب أن يكون كونه مريداً ^(٢) من صفات الأفعال لكونه محسناً ومتفضلاً ، الى ما شاكله ، فتقربت منهم على المتعلم . وذلك لأنه يجب ^(٣) أن يعلم أولاً في صفات الذات أنها مستحقة للذات ، ثم ينفي ضدها عن الموصوف ، نحو قولنا في كونه تعالى عالماً أن الفعل المحكم لما دُلَّ على أنه عالم ، وبطل كونه عالماً لمعنى ، واختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر العالمين ^(٤) ، وجب كونه عالماً لنفسه . وإذا صحَّ ذلك وجب نفي كونه جاهلاً ، فلا سبيل اذن الى نفي ضد الصفة الا بعد اثباتها للنفس . ولا سبيل الى وصفه بأنه يستحق الصفة وضدها / في صفات الأفعال ، الا بعد بيان كونها من صفات الأفعال ، فالتوصل ^(٥) بأحد الطريقين الى أن الصفة للنفس أو لعلة لا يصح ، خصوصاً ونحن لا نقول : أن كونه مريداً من صفات الفعل ، كما نقوله في كونه محسناً ^(٦) الا على وجه من التسمح سنيينه من بعد .
- فاذا ثبت بهذه الأدلة أنه مريد لمعنى ، وبطل بما قدمناه من الفصول أن تكون ارادته هي المراد ، أو الأمر ، أو الحركة ، فيجب أن يكون مريداً بارادة . وقد بينا أن الارادة غير الكراهة ، فيجب أن يكون مريداً بارادة ، وكارهاً بكراهة ، وأن يشتا جنسين مختلفين ، على ما بيناه .

(١) الاسراء ٣٨/١٧

(٢) كونه مريداً : مريد ط

(٣) يجب : لا يجب ط

(٤) العالمين : العلمين ط

(٥) فالتوصل : والتوصل ط

(٦) محسناً : + ومجبالاً ص

(*) وقد بينا أيضا أن الإرادة ليست من الشهوة بسبيل ، فلا يجب إذا استحال كونه مشتتيا أن يستحيل كونه مريداً . وسندل من بعد على أن الإرادة التي بها يصير مريداً توجد لا في محل ، وكذلك الكراهة ؛ فاذن لا يصح وجودهما الا من جهة . وهذا يصح ما يقوله الشيوخ رحمهم الله أن الإرادة فعل من أفعاله ، وأنها من صفات الفعل ، لأنهم يقصدون بذلك هذا الوجه . ولا يجوز أن يكون مرادهم في ذلك كمرادهم بقولهم أن كونه محسناً وصادقا من صفات الفعل (*) . لأننا قد (١) دللنا على أن المرید لم يكن مريداً لأنه فعل الإرادة فقط ، لأنه لو فعلها في غيره لكان ذلك هو المرید (٢) بها دونه ، فإذا (٣) فعل الصديق والاحسان في غيره ، فهو الموصوف بهما دون مَن فعلا / فيه .

١٧٠ /

وقد بينا من قبل أن المرید لا يجوز أن يكون مريداً لوجود الإرادة فقط ، بحيث تختص به ، على ما كان يقوله شيخنا (٤) أبو هاشم رحمه (٤) الله أولا . لأن الإرادة كالعلم وسائر ما يتماقب على الحي . وقد بينا أن كل ذلك يوجب كون الحي على حال يبين بها من غيره ، فكذلك القول في الإرادة .

(*) وقد بينا بطلان قول مَن يقول بأن ذلك يوجب جواز التغير عليه ، وأوردنا في ذلك ما لا طائل في اعادته . وسنذكر الآن أن ارادته

(٥-هـ) وقد بينا ٠٠٠٠ الفعل : ساقطة من ط (١) لأناقد : فقد ط

(٢) هو المرید : الغير مريداً ط

(٣) فإذا : وإذا ط

(٤،٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) وقد بينا ٠٠٠٠ : ابتداء منقطع من ط

لا يصح وجودها في محل ، وما يتصل بذلك ثم نذكر شبههم في أنه تعالى
مريد لنفسه . ثم نبين ما يصح أن يریده تعالى وما لا يصح ، وما يحسن من
ذلك وما لا يحسن ، وتتبعه بإفساد قولهم أنه سبحانه يجب أن يكون مريدًا
لكل شيء ، ونورد من شبههم في ذلك الأقوى مما يتعلقون به ، ونجيب عنها
بما يحضر ، أن شاء الله (٥) .

٥

(٥-٥) وقد بينا ٥٥٥ أن شاء الله : ساقطة من ط

فصل

في أن إرادته تعالى يجب أن تكون

موجودة لا في محل وما يتصل بذلك .

- قد بينا أنه تعالى يريد بارادة محدثة ، فإذا صح ذلك لم يغفل في وجودها من أمرين : أمّا أن توجد في محل أو لا (١) في محل . وإن وجدت في محل ، لم تغفل من وجوه : أمّا أن تحتاج الى أن يكون في محلها الحياة ، أو يصح وجودها فيه إذا لم يكن فيه حياة ، وكان مبنيا بنية مخصوصة ؛ أو يصح وجودها في كل محل ، ولا تحتاج في وجودها / الا ١٧١ و
اليه . ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها ، وجب القضاء بأنها توجد لا في محل . والذي يدل على أن وجودها في محل فيه حياة ، لا يصح ، أنها لو وجدت في محل هذه حاله ، لوجب أن يكون المريد بها الحي بتلك الحياة ، وهو ما ذلك المحل بعينه ، لأن الدلالة قد (٢)
دلت على أن ما يوجد في أبعاضنا من الحياة ، يجب أن تكون حياة لنا ومختصة بنا . وما أوجب فينا ذلك ، يوجب في كل حي مبنئ ، فلا يصح أن يقال أن أحوال الأحياء في ذلك تختلف . فإذا صح أن الحي بتلك الحياة الجملة التي ذلك المحل بعينها ، فيجب أن يكون هو المريد بتلك الإرادة ، لأنها قد وجدت على الوجه الذي وجدت تلك الحياة عليه . فإذا

(١) لا : لا توجد ط

(٢) قد : ساقطة من ص

وجب اختصاصه بأنه الحى بها دون غيره ، فيجب أن يكون هو المرید بتلك الإرادة دون غيره .

- (*) يبين ذلك أن الإرادة الموجودة في أجزاء قلب الحى منا يجب أن تكون ارادة له ، كما أن ما في قلبه من الحياة حياة له . ولو لم تقل والحال في الإرادة ما قلناه ، أنها مختصة به ، لتسد علينا الطريق الذى به نعرف اختصاص الأعراض التى توجب الحكم للجملة بها . فاذا علم أن ما أدى الى ذلك يؤدي الى الجهالات ، فالواجب أن نقطع على أن من حق الإرادة اذا حلت في محل فيه حياة ، أن يكون المرید بها الجملة التى صارت حية بتلك الحياة . فاذا صح ذلك ، فلو وجدت ارادته تعالى في محل فيه حياة لوجب / ١٧١ ط / أن يكون المرید بها غيره (*) لأنه لا يصح أن يقال انه يريد بها مع كونها ارادة لغيره ، لأن ذلك لو صح فيها ، لوجب كونه مریداً بمائر الارادات الموجودة في الحال ، لأنه ليس لبعضها معه من الحكم ما ليس لسايرها . وهذا يؤدي الى صحة كونه مریداً للشيء كارهاً له ، اذا اراده زيد وكرهه عمرو ، ^(١) أو الى استحالة كون زيد مریداً لما كرهه عمرو . وكلا الأمرين فاسد . لأن كون الحى مریداً كارهاً ^(٢) يوجب كونه ^(٣) على صفتين ١٥ ضدين وذلك يستحيل .
- فأما صحة كون الواحد منا كارهاً لما يريد غير ، فمما يعلمه ضرورة . وذلك يصح ما قلناه من أن كل ما أدى الى أحد هذين يجب فساد .

(٥-٥) يبين ذلك ... غيره : ساقطة من ط

(١-١) أو الى كارها : ساقطة من ط

(٢) يوجب كونه : فيجب ط

والقول بأنه تعالى ^(١) مرید بما یریدہ غیرہ ، یؤدی الی ذلك ، فیجب القضاء بفساده .

ولیس لأحد أن یقول : جَوَزُوا أن تختص به بعض الارادات الموجودة فی المحل ، لأن من حقها أن تكون ارادةً لجنسها ، وإن كان غیرها یشركها فی کیفیة الوجود ، ولا یوجب كونه مریداً بها ^(٢) ، من حیث لم یكن جنسها ^(٣) موجباً لذلك .

أو لیس من قولكم ان الارادة تتعلق بمراد دون غیره ^(٤) ، وإن كان حکمها مهماً واحداً ؟ .

ومن قولكم ان الشيء ینفی ما یضاده فی محله دون غیره ، وإن كان حکمه مهماً واحداً ؟ .

ومن قولكم ان الفناء یضاد الجوهر دون ارادة القديم تعالى ^(٥) ،

وإن كان حکمهما فی وجودهما / لا فی محل لا یختلف ؟ . وذلك لأن من

حق العلة أن لا توجب الحكم لما توجب له ، الا أن یحصل لها به من الاختصاص ما لا یحصل لها بغيره . ولا ینفی فی ایجابها الحكم أن تكون

موجودةً فقط . یبین ذلك أنها مع الوجود توجب الحكم لشيء دون

غیره ، ولذلك یصح أن یعلم الواحد منا بما ^(٦) یوجد فی قلبه من العلوم

دون ما یوجد فی قلب غیره ، وإن كانا من جنس واحد . فلو أوجب أحدهما

الحکم لوجوده فقط ، لوجب أن یوجب الآخر ، وهذا باطل . ولذلك تختص

(١) تعالى : عز وجل ط (٢) بها : ساقطة من ط

(٣) جنسها : جنسه ط (٤) غیره : مراد غیره ط

(٥) تعالى : ساقطة من ط (٦) بها : ساقطة من ط

بعض الأعراض بأن توجب الحكم لمحل دون غيره ، أو للجملة دون غيرها .
 فإذا صح^(١) ذلك ، فما منع من إيجابها الحكم ، لما من حقها أن توجب ، يجب
 أن يمنع من وجودها ، كما أن^(٢) ما منع من تعلقه بغيره ، إذا أوجب^(٣) تعلقه
 بجنسه ، يمنع^(٤) من وجوده . وكما أن^(٥) ما يمنع من المعلوم ، يمنع من
 وجود المعلول على الوجه الذى يوجب المعلوم . فإذا ثبت أن ما يوجد من
 الارادات فى بعض الحى ، يوجب الحكم له ، صار وجوده على هذا الوجه
 كالشرط فى إيجابه كونه مريداً . فإذا ثبت ذلك فيه ، ثبت فى كل ما وجد
 بهذه الصفة من الارادات . فإذا صح^(٦) ذلك فيجب أن يكون ما يتمتع ذلك
 فيه يستحيل وجوده فيه أصلاً .

- ١٠ واردة القديم تعالى لا يصح أن تكون موجبة لكون الحى منا مريداً ،
 فيجب أن لا يصح وجودها فى بعضه . وكذلك إذا كان ما يوجب الحكم
 للقديم تعالى ، انما يوجب أن يكون موجوداً لا فى محل / ، فما يمنع من
 إيجاب الحكم يمنع من وجوده فى المحل . ولولا أن^(٧) الأمر على ما ذكرناه ،
 لم يتمتع أن توجد أجزاء من الارادات فى قلب زيد ، فيكون^(٨) مريداً
 ببعضها دون بعض . فإذا استحال ذلك ، لأنه لو صح فيه ، لصح^(٩) فى سائر
 ما يختص المحل أو الجملة . وفى ذلك فساد الطريق الذى به يعلم اختصاص
 الأشياء بما تختص به دون غيره . وذلك يصح ما قلناه من أن^(١٠) ارادته
 جل وعز^(١١) لا يصح وجودها فى محل .

وليس اختصاص الارادة بالمريد من تعلق الارادة بالمراد بسبيل ، لأنها

(١) أوجب : وجب ص (٢) يمنع : ساقطة من ص
 (٣) فيكون : ليكون ص (٤) جل وعز : تعالى ط
 ٧٠

لا تحتاج في تعلقها بالمراد أن تختص به ، ولذلك يصح تعلقها به والمراد معدوم، كما يصح تعلقها به وهو موجود ؛ فاذن لم يفتقر في تعلقها بالمراد الى وجوده . فبأن لا يجب اختصاصها به في الوجود أولى . وليس كذلك سبيل تعلقها بالمريد ، لأنها لا بد من أن تختص به لكي يوجب الحكم له دون غيره . وهذا يصحح ما قدمناه .

٥

وأما مضادة الشيء لغيره ، وأن كان يطلب فيه وجوده على الوجه الذي يوجد عليه ، فإنه انما يضاده والحال هذه بأن يكون بالعكس منه . فما لم يحصل فيه كلا الشرطين ، لم يكن ضدا ولا نافيا ، كما أن ما لم يحصل من جنس الإرادة مع اختصاصه به ، لم يكن يوجب كونه مريداً . فيجب طلب كلا الأمرين في العلة ، كما وجب طلب كلا الصفتين في الضد ، وثبت بهذه الجملة سقوط السؤال .

١٠

وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يكون ^(١) مريداً ، لأنه فعل الإرادة ، وذلك يطل ما يسألون عنه من قولهم : إذا جاز أن يكون متكلماً بكلام / يوجد في محل ^(٢) فهلا صح مثل ذلك في الإرادة وما يجري هذا المجرى / من الأسئلة ، لأن ذلك انما صح ^(٣) لأن وصفه بأنه متكلم فييد أنه فعل الكلام ، ولا يوجب له حالا ، على ما لبينه من يتعد .

١٥

ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة توجد في محل لا حياة فيه ، لأن ما لا حياة فيه تأليفه كافتراقه ، في أنه لا يجوز أن يحصل لجملة حكم لا يحصل

(١) أن يكون : كونه من

(٢) محل : غيره ط

(٣) صح : يصح ط

٢٠

لابجاده ، لأن الذى يوجب ذلك هو الحياة فقط ، فإذا انتفت فالمفترق كالمتلف . ولذلك أحلنا وجود القدرة فى الجماد .

- فإذا صح^٥ ذلك لم يمكن أن يقال أن^٥ إرادته تعالى توجد فى محل مبنى^٥ ضرباً من البنية ، ولا يصح وجودها فيما لا بنية فيه لأننا قد بينا أن^٥ البنية فيما لا حياة فيه لا تؤثر . وليس ما قوله من أن الجملة الثقيلة لا يمكن حملها الا بقدر من الحمول تعمل فى كل جزء منها ولا تحتاج الى ذلك فيها اذا كانت متفرقة ، بقادح فيما قدمناه . لأن^٥ الذى أثر فى ذلك ليس هو التأليف ، وإنما هو أن^٥ حمل بعضها يقتضى حمل سائرهما ، ولو حملت وهى متفرقة على هذا الوجه ، لكان الحال فيها والحال فى المتولف منها لا يختلف ، لأن^٥ الذى أوجب ذلك فيها هو الاعتماد دون الأجزاء والتأليف . فقد صح^٥ أن^٥ ذلك لا يقدح فيما قدمناه من أن^٥ تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه . وإذا صح^٥ ذلك بطل القول بأن^٥ الإرادة لا يصح وجودها الا فى محل^(١) مبنى ضرباً من البنية لأنها ان لم تحتج الى الحياة ، فوجود البنية كعدمها .

- فإن قيل : أليس من قولكم : انها وإن احتاجت الى الحياة ، فوجودها / ١٧٣ / فى كل محل فيه حياة لا يصح ، دون أن^٥ يكون مبنى ضرباً من البنية ؟ فإذا صح^٥ ذلك فيها صح^٥ أيضاً ما قلناه من حاجتها الى البنية ، وإن استغنت عن الحياة .

- قيل له : أن^٥ جملة^٥ الحى ، اذا صار كالشئ الواحد ، فغير بعيد أن^٥ يصير لبعضه من الحكم ما ليس لغيره . يبين^٥ ذلك أن^٥ للحواس من الحكم

(١) محل : كل ط

في الادراك ما ليس لغيرها ، وان كانت بمنزلة سائر الأبعاض ^(١) فيما فيها من الحياة ، فكذلك لا يتمتع أن يحصل لجملة القلب بالبنية المخصوصة من الحكم ما ليس لغيره . وكما لا يصح أن يقال : ان التآليف المخصوص لكما أثر في الحواس مع ^(٢) الحياة ، جاز أن يؤثر مع فقدانها ؛ فكذلك لا يجوز أن يقال : ان البنية لما أثرت في جواز وجود الارادة في القلب مع الحياة ، فيجب أن تؤثر مع عدمها . واذا صح ذلك ، فلو صح وجود الارادة في الجمد ، لصح وجودها في يد الانسان ، لأن عدم الحياة والبنية جميعا ، اذا لم يؤثر في صحة وجودها ، فعدم البنية وحدها عن اليد بأن لا يمنع من وجودها أولى . وفي علمنا بأن وجودها في اليد يستحيل ، وأنه انما يستحيل لانتفاء البنية التي صيرت المبنى مع الحياة كالتشيء الواحد دلالة على أن وجودها في الجمد بأن لا يصح أولى . وهذا الكلام مبني على أن الزادة لا يصح وجودها في اليد .

وقد ذكرنا من قبل : أن العلم بوجود الارادة ، اذا لم يكن ضروريا ، فالعلم بمحلها ومكانها بأن لا يحصل باضطرار أولى . فلا / يمكن أن
يقال : اننا نعلم امتناع وجود الارادة في اليد ، وانها لا توجد الا في القلب باضطرار ، وأكثر ما يمكن فيه ادعاء العلم بذلك ، عند التأمل اليسير . كما
اننا نعلم بالتأمل اليسير ، أنه لا يصح أن يفعل الكلام الا باللسان . وبمثل هذه الطريقة ، نعلم أن الارادة تحتاج في وجودها في المحل الى بنية ، وان كانت في جنسها ، يصح وجودها لا في محل أصلا . وذلك لا يتمتع فيها ،

(١) الأبعاض : الأعراض ط

(٢) مع : ساقطة من ص

لأنها إذا احتاجت إلى محل ، صح "أن" تحتاج إلى ما يهيئ المحل لوجودها^(١) فيه ، فيكون ذلك بمنزلة وجود نفس المحل . فالكلام^(٢) في استحالة وجودها في اليد في النفس منه أشياء سنذكرها مستقصاة في موضعها^(٣) .

ومما يدل على ما قلناه : أن الإرادة لو صح وجودها في الجهاد لوجب أن تكون حالها ، إذا لم تكن فيه حياة ، كما حالها إذا كان فيه حياة . فلو كانت مع عدم الحياة تختص بالتقديم تعالى ، لوجب أن تختص به^(٤) مع وجود الحياة ، لأن : مقارنة الحياة لها لا تُخَيَّرُ حالها فيما توجبه وتقتضيه . وقد بينا أنها متى وجدت ، وفيه حياة ، لم يصح أن تختص بالتقديم تعالى^(٥) . فيجب أن لا يصح ذلك فيها ، إذا لم تكن فيه حياة . وفي هذا استحالة وجودها في الجهاد أصلاً .

فإن قيل : أنها متى فارقت الحياة ، فقد حصل فيها ما يوجب الاختصاص بمن تختص الحياة به ، ومتى وجدت منفردة ، لم يحصل ذلك فيها ، فصح^(٦) أن تختص بالتقديم سبحانه^(٧) ، كما أن ما يوجد في قلب الحي / عندهم يختص بالحي منا ، لحصول الوجه الموجب لاختصاصه به فيه . وما يوجد لا في محل ، لا يصح هذا الوجه فيه .

قيل له : أن من حق العَرَضُ الموجود في المحل أن لا يتغير موجبهُ بمقارنة ما يقارنه ، وإنما يحتاج في وجوده فيه إلى بعض ذلك . فأمّا أن :

(١) لوجودها : بوجودها ط (٢) فالكلام : والكلام ط

(٣) موضعها : بـ أن شاء الله ط (٤) به : ساقطة من ط

(٥) تعالى : ساقطة من ص

(٦) فصيح : فقد صح ط

(٧) سبحانه : ساقطة من ص

يكون موجب بتغير بذلك ، فلا يصح . ومتى لم يوجد في المحل أصلاً صح
مفارقة حاله فيما يوجب له ما يوجد في المحل . وهذا يبيّن الفرق بين
الأمرين .

وبعد ، فإنّ ما يوجد لا في محل من الإرادة عندنا ، يستحيل وجوده
في المحل ، لما في ذلك من تغيير حاله فيما يوجب . وقد بينّا أنّ ما أثر في
إيجاب العلة يؤثر في وجودها ، ولا يصح مثل (١) ذلك في وجود الإرادة
في الجهاد ، لأنه لا يمكن أن يقال أنّ إرادة الله تعالى يصح أن توجد فيه
إذا لم تحض الحياة فيه ومتى حصلت استحالة وجودها ، لأننا قد بينّا أنّ
كل معنى يصح وجوده لا في محل ، فمقارنة ما لا يحتاج إليه ، لا تغير
حاله في الإيجاب .

فإن قيل : ليس من قولكم أنّ حياة زيد لا يصح وجودها مع حياة
عمرو ؟ ومن قولكم : أنّ الجزء المتصل بزيد وعمرو متى وجد (٢) فيه
الحياة المختصة بأحدهما استحالة وجود حياة الآخر فيه ؟ فهلا جوزتم القول
بأن إرادة القديم تعالى متى وجدت في محل (٣) ، استحالة وجود الحياة
فيه ، ومتى وجدت الحياة استحالة وجودها ؟

قيل له : أنّ حياة زيد توجب كون محلها / بعضاً له ، ويحصل له معه
من الحكم ما يجرى مجرى المنافي لما توجد حياة غيره من اختصاصه بأنه
يدرك به ، ويتبدى الفعل فيه ، وتوجب صحة كون فعل كل (٤) واحد
من فاعلين . لأنه متى صح وجود حياتهما جميعاً فيه ، صح وجود قدرتهما

(١) مثل : منه ط . (٢) وجد : وجدت ط
(٣) في محل : ساقطة من ص (٤) كل : ساقطة من ط

أيضا . ومتى وجدنا جميعا ، فليس أحدهما بأن يكون قدرة لكل واحد منهما أولى^(١) من الآخر . وليس كذلك حكم الإرادة لو صح وجودها في الجساد ، لأنه^(٢) لا يجب عنها من الحكم ما يجرى مجرى المنافي لحكم الحياة ، كما قلناه في الحياتين . وذلك يبين التفرقة بين الأمرين .

- هـ فإن قيل : انها متى وجدت في المحل خالية من الحياة ، أوجبت الحكم للتقديم تعالى ومتى وجدت مصاحبة^(٣) للحياة أوجبت الحكم لغيره ، وهذا كالمتنافي فيجب أن يتجزؤا مع الحياة مجرى الحياتين فيما ذكرتموه .
قيل له : أن ما ذكرته هو نفس المذهب الذي نحاول بالكلام إبطاله ، فليس لك أن تقدم به في الكلام . وانما صح لنا ما ذكرناه في الحياتين لتقدم دليل أوجب ذلك فيهما .

- ١٠ وقد بينا أن حكم العوض لا يتغير بما يقارنه في المحل ، فيجب لذلك صحة ما قلناه^(٤) ، من أن الإرادة لو صح وجودها في الجساد لوجب متى وجدت وفي المحل حياة ، أن تكون حالها فيما توجهه لا تتغير . يؤكد ذلك أن العرض قد يحتاج الى الحياة ، ولا يصح وجوده مع عدمها ، ولا يصح أن يستغنى عن الحياة ، ولا يصح وجودها مع ذلك مقارنا لها . فكيف يصح
- ١٥ في الإرادة أنها توجد / في المحل ، وتفخص به تعالى ، ووجودها اذا كان في المحل حياة لا يصح ؟ وما يدل على ذلك أنها لو صح وجودها في الجساد ، لوجب أن يكون الموصوف بها هو المحل ، لأن ذلك واجب في كل عرض يصح وجوده فيه . ولو صح ذلك لوجب أن يكون محل الإرادة هو المرید

١٧٥ ط /

(١) أولى : بأولى ط
(٢) لأنه : لأنها ط
(٣) مصاحبة : مضاعمة ط
(٤) قلناه : ذكرناه ط

بها . وهذا يؤدي الى أن يكون القلب ، بل كل جزء منه ، مريداً . وهذا يبين الاستحالة ، ويوجب صحة ذلك في سائر ما يختص الجملة من علم وحياة وغيرهما . وهذا ظاهر (١) الفساد .

(*) ولا يصح أن تستدل على ذلك بأنّ ارادته تعالى لو صح وجودها

٥ في الجهاد ، لصح وجود ارادتنا فيه أيضا . وذلك أنّ من حقّ ارادتنا أن

لا تختص بنا ، الا بأن توجد في بعضنا ، والجمادية تخرج المحل من كونه بعضاً لنا ، فلذلك لم يصح وجود ارادتنا فيه . وليس كذلك حال ارادة القديم تعالى ، لأنه كما يصح وجودها لا في محل ، وتفاقر حالها حال ارادتنا ،

فلقائل أن يقول : انّ وجودها في الجهاد يصح ، وتفاقر حالها حال ارادتك . وله أن يقول اذا صحّ أن يوجد مع عدم المحل أصلاً ، وان

استحال ذلك في ارادتك ، فبأن يصح وجودها في المحل مع عدم الحياة ، وان استحال هذا الحكم في ارادتك أولى . ولا يصح أن يتعلق في ذلك

بأن يقال : لو صح وجودها لا في محل لصح منا أن يوجد كذلك ، وذلك

١٠ أن ما له يقدر ذلك علينا ، هو أنا / لا يقدر على ايجادها الا على سبيل / ١٧٦

١٥ الابتداء . وما هذه حاله لا يصح أن يفعله الا في محل القدرة عليه . والقديم

تعالى يقدر على اختراع ما نريد ايجاده ، فيصح أن توجد الارادة لا في محل ، وان استحال ذلك فينا (*) .

فإذا بطل بهذه الجملة القول بصحة وجود ارادته (٢) تعالى في محل ،

(١) ظاهر : واضح ط

(٥-هـ) ولا يصح ٠٠٠٠ فينا : وذكر كلاماً كثيراً ثم قال ط

(٢) ارادته : ارادة القديم ط

فيجب القول بوجودها ^(١) لا في محل ، لأن ذلك هو الذي يقتضى كونه مريداً ، ومتى لم نقل به أدى الى أنه ليس بعريد ، وفي ذلك بعض ما قدمناه من الأدلة .

فان قيل : كيف يصح القول بذلك مع ما فيه من هض أصول كثيرة :

منها : أن من قولكم ان الارادة لا توجب الحكم للمريد دون أن يختص ٥ بها ضرباً من الاختصاص ، وذلك لا يتأتى فيها ، متى وجدت لا في محل ، لأن حكمها معه كحكمها مع غيره في أنها ليست بحالة فيه .

ومنها : أن وجود عرَض لا في محل يستحيل ، ويوجب خروجه من كونه عرضاً ، كما أن وجود الجوهر في محل يخرج من كونه جوهرأ .

ومنها : أن الارادة مما تختص الحي كالعلم والقدرة والحياة وغيرها ، ١٠ فاذا استحال وجود هذه المعاني كلها لا في محل ، فيجب أن يستحيل ذلك فيها أيضا .

ومنها : أنه لو جاز وجود ارادة لا في محل ، لجاز وجود كلام وحركة وصوت وسواد لا في محل ، فاذا استحال ذلك فيها استحال في الارادة ١٥ أيضا .

ومنها : أن الجنس الواحد لا يصح أن يستحيل وجود بعضه لا ^(٢) في محل ، ويصح وجود بعض منه آخر لا في محل ، لأن من / حق الجنس الواحد أن يتفق حكمه فيما يصح أن يوجد عليه ، وفيما ^(٣) يحتاج اليه ، وفيما يستغنى عنه . فكيف يصح أن ^(٤) يقال ان ارادتنا لا توجد الا في

٢٠ (١) القول بوجودها ط : وجودها ط (٢) لا : الا ص
(٣) وفيما : فيما ط (٤) يصح أن : ساقطة من ص

قلوبنا ^(١) ، وإرادته تعالى وإن كانت ^(٢) من جنس ^(٣) ارادتنا يصح وجودها
لا في محل ^(٤) .

ومنها : أنه لو وجدت لا في محل ، لم يخل ^(٥) من أن توجب ^(٦)
بحيث لو كان هناك جوهر لكان شاغلا له ، أو يستحيل ذلك فيها . فإن
كان حكمها ما ذكرناه أولا ، فيجب لو وجد هناك جوهر ، أن تكون حادثة
فيه ، وتحصل إرادة له . فإذا وجب ذلك فيها ، استحال كونها إرادة للقديم
تعالى ؛ وإن كان حكمها ما قلناه ثانيا ، فذلك لا يصح لما يقولونه ^(٧) من
أن السواد لو وجد لا في محل ، لوجب أن يراه الواحد منا ، لأن حاله في
أنه يجب أن يكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان محاذيا لنا ، كحال لو
كان حاله في الجوهر .

ومنها : أن محل الإرادة عندكم بمنزلة غير محلها في أنها لا تؤثر فيه ،
فلو ^(٨) وجدت لا في محل ، وهي بحيث لو حصل الجزء من القلب لكانت
فيه ، لم تكن بأن تكون إرادة للقديم تعالى أولى من أن تكون إرادة له ^(٩) .
وهذا يخرجها من أن تختص بالقديم تعالى أصلا .

ومنها : أنها لو وجدت لا في محل ، لم تنافها الكراهة لأن من حق
الضدين أن يتضادا على محل أو جملة ^(١٠) ، فإذا لم يتعلق بأحد هذين ،

(١) قلوبنا : محل ط (٢) كانت : كان ص

(٣-٢) جنس : محل : من جنسها أن وجودها لا في محل يصح ص

(٤) يخل : ساقطة من ص (٥) توجب : توجد ط

(٦) يقولونه : يقوله ط (٧) فلو : لو ط

(٨) له : لنا ط

(٩) جملة : على جملة ط

وجب أن لا يتضادا . وهذا يوجب صحة كونه تعالى مريدا كارها ؛ وذلك محال . فيجب فساد ما / أدى إليه .

١٧٧ د/

- ومنها : أن الأعراض على ضروب ، منها ما يختص المحل وتوجب له حالا كالإكوان ، ومنها ما يختص المحل ، ولا يوجب له حالا كالإلوان .
ومنها ما يختص الجملة ويوجب لها حالا ولا تأثير له في المحل البتة ،
كالارادة والاعتقاد . ومنها ما يوجب للجملة حالا ، وله تأثير في المحل
كالقدرة والحياة . وقد اشتركت أجمع في أنها لا توجد الا في محل ، ولم
يؤثر اختلاف أجناسها ، ولا اختلاف أحكامها ، فيما تقتضيه وتوجبها في
وجوب اشتراك جميعها في أنها ^(١) لا توجد الا في محل . فيجب القضاء في
الارادة بمثله . وكل ذلك يبطل ما ينهبون اليه من صحة وجود ارادة الله
سبحانه لا في محل .

- قيل له ^(٢) : انا قد بينا فيما تقدم أنه تعالى مريد ، وأنه لا يصح أن
يكون مريدا لنفسه ولا بارادة قديمة ، وأنه لا بد من كونه مريدا بارادة
محدثة . وبيننا أن وجود ارادته سبحانه ^(٣) في محل محال . فلم يبق الا أنه
مريد بارادة توجد لا في محل . فلو اقتصرنا في جواز وجودها لا في محل
على هذا القدر ، لكنني ؛ لأن كونه تعالى مريدا اذا وجب ، ولم يصح اثباته
كذلك الا بوجود ارادة لا في محل ، وجب ثبوت ذلك ، والا أدى الى ابطال
ما ثبت بالدليل من كونه مريدا .

وليس لأحد أن يقول : يجب أولا أن يجوزوا وجودها لا في محل ، ثم

(١) أنها : انه ص

(٢) قيل له : الجواب ط (٣) سبحانه : تعالى ط

يحكموا بأنها قد وجدت كذلك . وذلك لأنّ الدلالة اذا أوجبت القطع على وجودها لا في محل ، فقد تضمن ذلك صحة وجودها / لا في محل ، لأنّ ١٧٧/ وقوع الشيء يقتضى صحة وقوعه ، وان كان صحة وقوعه لا يقتضى وقوعه .

٥ ونحن نبيّن الآن جواز (١) وجودها لا في محل ، ونجيب عن الشبهة (٢)
التي قدمناها ، فنقول : قد ثبت أنّ الإرادة لا تختص المحل ، ولا توجب له حالا ، وأن حاجتها الى المحل لا يجوز أن تكون لجنسها ، أو لما هي عليه في نفسها ، وأن وجودها لا في محل لا يؤدي الى قتل جنس ، ولا اخراج شيء عن صفته النفسية ، أو ما يجرى مجراها ، فيجب صحة وجودها لا في محل .

١٥ وانما قلنا انها لا تختص المحل ، لأنها تختص الجملة ، وتوجب الحال لها . فلو اختصت المحل مع ذلك ، لأدى الى كونها على صفتين مختلفتين للنفس ، وذلك يستحيل فيما له ضد ينفيه . وكان يجب من حيث اختصت بالجملة ، أن لا يصح وجودها الا في قلبه ، ومن حيث اختصت المحل أن يصح (٣) وجودها في كل محل ؛ وذلك مستحيل . وقد علمنا أنها اذا لم تختص المحل ، لم يصح أن توجب له حالا ، فيجب أن يكون حكم محلها حكم ما ليس بمحل لها ، في أنه لا يختص لأجلها بحال . وانما تحصل الحال لجملة المرید ، وإن كان لمحلها مزية من حيث وجدت فيه فقط . وقد علمنا (٤) أن وجود المرض في المحل لا يوجب التجانس لاشتراك المختلف

(١) جواز : صحة ط (٢) الشبهة : الظنة ط

(٣) أن يصح : يصح ص (٤) علمنا : علم ص

- من الأعراض في حلوله في محل واحد في وقت واحد وفي أوقات ، ولافتراق المتجانس من الأعراض في الحلول في المحل . وكل ذلك يبيّن أن وجوده في المحل لا يرجع الى جنسه ألبتة . وانما نقول فيما ثبت من الأعراض / أنه لا يوجد الا في المحل ^(١) ، لأن الدلالة قد دلت عليه ، لا لأن جنسه يوجب ذلك فيه ، وإن كان فيه ما لو لم يوجد في المحل لأدى الى قلب جنسه ، اذا كان يوجب لمحلّه حالا . وذلك لا يصح في الإرادة ، لأننا قد بيّنا أن حكم محلها وغير محلها سواء ، وأنها لم توجب الحكم للجملة . فاذا صح ذلك فيها ، فيجب جواز وجودها لا في محل ، اذا لم يقد ذلك الى قلب جنسها ، وإبطال حكمها ، أو قلب جنس غيرها ، أو إبطال حكمه . وقد علم أن وجودها لا في محل لا يخرجها من أن يوجب كون التقديم تعالى ^(٢) مريداً ، وإيجابها كون المريد مريداً هو الواجب لها لجنسها . فاذا حصل ذلك لها وهي موجودة لا في محل كحصوله لها اذا كانت في محل ، فيجب أن يكون وجودها لا في محل كوجود ارادتنا في المحال .

- يبين ذلك أن ارادة زيد لو وجدت على الوجه الذي توجد عليه ارادة عمرو ، لم توجب كونه مريداً ، وانما توجب كونه كذلك ، اذا اختصت به دون عمرو . فكذلك يجب في ارادة التقديم تعالى ^(٣) ، أنها انما توجب الحكم له بأن توجد على خلاف الوجه الذي توجد ^(٤) عليه ارادتنا ، ليصح أن تختص به ، ولا تكون كذلك الا بأن توجد لا في محل ، لأنه تعالى يستحيل كونه محلاً ، فيقال انها تحل ^(٥) فيه . وليس في وجودها كذلك اخراج

التقديم تعالى من بعض صفاته النفسية ، كما قلناه في وجود علم لا في محل .

(١) لانا انما منعنا ذلك لأن في تجويزه تجويز / وجود حمل لا في محل (١) . ١٧٨ ط

وفي تجويز ذلك اخراج له من كونه عالماً لنفسه . وكذلك القول في تجويز حياة وقدرة لا في محل . وليس هذا حال الارادة لأنها اذا أوجبت كونه تعالى مريداً وأوجب ضدها كونه كارهاً ، ولم يكن استحقاقه لهاتين الصفتين نقضاً لبعض ما يستحقه لذاته ، ولا هو كاره لنفسه ، فيخرج من كونه كذلك عند وجود الارادة . فيجب صحة ما قلناه من أنه لا مانع يمنع من وجودها لا في محل ، فيجب القضاء بصحته . واذا ثبت بما قلناه أنها قد وجدت لا في محل ، قضى به . ونحن نجيب الآن عن الأسئلة :

١٠ فالجواب عن أولها : أن "الارادة اذا وجدت لا في محل ، كان ما له

تعالى من الاختصاص ما ليس لها بغيره ، لخروجها من أن تكون موجودة

على وجه يجب كون سائر الأحياء مريدين بها ، ووجوب كون حي مئاً (٢)

مريداً بها . وهذا ضرب من الاختصاص معقول ، كما أن وجودها (٣) في

قلب زيد ضرب (٤) من الاختصاص (٥) وذلك يبطل ما ظننه (٦) . لأن

اختصاص العلل بغيرها قد يختلف ، فمنه ما يختص بالحلول فقط ، ومنه ١٥

ما يختص بالملل لوجوده في بعضه ، لا لحلوله فيه ؛ بل يستحيل ذلك فيه

كالحلم وغيره . ومنه ما يختص بالحي لوجوده لا في محل . وكل واحد من

(١-٢) لانا انما ٠٠٠٠ محل : ساقطة من ط

(٢) ما : منا ص

(٣) وجودها : بوجودها ط

(٤) ضرب : ضرباً ط

(٥) الاختصاص : م معقولا ط (٦) ظنه : عليه ط

هذه الوجوه وإن خالف صاحبه ، فلن يخرج من أن يكون كصاحبه في أنه قد اختص بالعلل ضرباً من الاختصاص . وهذا يبين سقوط / ما ذكره . ١٧٩ د

ويعتد فلو لم تثبت الإرادة لا في محل ، وأثبتناها حالة في محل ، لكأنت إلى أن يكون لها به تعالى اختصاص أقرب . فيجب أن تثبت لا في محل ، لأن إثباتها كذلك أقرب إلى أن تكون مختصة به . على أن العلة إذا ثبت أنها لا توجب الحكم لغيرها إلا بأن توجد وتختص به ، فيجب أن تثبت مختصة به على الوجه الذي يمكن ، فكما توجب الحكم للمحل إذا حلت ، لصحة ذلك فيها ، وللجملة إذا حلت بعضها ، لأنه لا يمكن سواء ، فكذلك توجب ^(١) الحكم للمحل الذي ليس بجملة إذا وجدت لا في محل ، لأنه لا يمكن سواء .

١٠

والجواب عن ثانيها أن كون العرض عرضاً لا يوجب استحالة وجوده لا في محل ، لأن حكم الأعراض قد اختلف : ففيها ما يحتاج إلى محل ، وفيها ما يحتاج إلى محلين كالتأليف ، ^(٢) وفيها ما يختص بالمحل ^(٣) ، وفيها ما يختص بالجملة ، وإن اشتركت في أنها أعراض . فكذلك لا يمتنع أن يكون فيها ما يوجد في محل ، وإن كان مشاركاً لسائرهما ^(٤) في أنه عرض .

١٥

وبعد فإن قولنا : « عرض » يفيد أنه مما يعرض في الوجود ، ولا يجب له من اللبث ما للجواهر . واشترك الأجناس في هذه الصفة لا يوجب

(١) توجب : وجب ط

(٢-٣) وفيها ما يختص بالمحل : ساقطة من ط

(٣) لسائرهما : لسائر ط

اشترأكها فيما عداها من الصفات ، بل يجب كونه موقوفة على الدليل ؛ فما اقتضى الدليل اشترأكها فيه قضى به ، وما أوجب اختلافها فيه حكم به . وقد بينا أن الدليل قد اقتضى جواز وجود بعضها لا في محل ، فيجب صحته ، وإن فارق بذلك غيره ، كما أن الدليل لما اقتضى في القدرة أن الفعل بها دون غيرها ، خصت به ، ولما علم أن الصوت مسموع دون غيره خص به / ، ١٧٩ ط ٥ ولم يجعل على غيره .

والجواب عن ثالثها : أننا قد دللنا ^(١) من قبل في باب الصفات ^(٢) على أن وجود علم وقدرة وحياة لا في محل يستحيل ، لأنه يؤدي إلى خروجه تعالى من الصفات التي كونه عليها ، أو يؤدي إلى وجود جهل لا يتعلق بحي ، ووجود قدرة على وجه يستحيل الفعل بها . فلذلك أحطنا بوجودها كلها لا في محل ، وبيننا أنه يستحيل وجود شهوة وظن واعتقاد ، إلى غير ذلك ، مما يختص الجبلة لا في محصل ، لكونه مؤديا إلى ما علم فساده ، وليس هذه حال الإرادة ، لأن وجودها لا في محل ، لا يؤدي إلى إبطال ما ثبتت صحته . فيجب القضاء بجواز وجودها لا في محل ، ومفارقةا في ذلك لسائر الأعراض المتعلقة بالحي . يبين ما قلناه : أن الأعراض المختصة بالجبلة قد اختلفت أحكامها . فالقدرة تؤثر في المحل حتى لا يصح الفعل بها ابتداءً إلا باستعمال محلها ، وفارق حالها في ذلك ^(٣) حال الإرادة والعلم فيما تقتضيان ، فكذلك لا تمتنع مفارقة الإرادة لسائرهما ، فيما جوزناه فيها ، ويجب أن يقف الأمر فيها على الدليل .

(١) دللنا : بينا ط

(٢) الصفات : هـ ودللنا ط (٣) في ذلك : ساقطة من ط

والجواب عن رابعها "أن" ما يختص المحل من الأعراض من حيث اختص بمحل لا يصح^(١) وجوده إلا فيه ، ويجرى وجوب وجوده فيه مجرى الأحكام الراجعة الى ذاته ، فهو منافاته لما ينفيه ، وإيجابه الحكم لما يوجبه ، فلذلك أحلنا وجود ما هذه حاله لا في محل ، وفارق الإرادة فيه ، لأنها وإن وجدت لا في محل ، فهي غير خارجة من أن يوجب كون المريد مريداً . فوجودها لا في / محل ، كوجودها في المحل في أن" ما يجب عنه لجنسها حاصل في الحالين على حد واحد . ووجود ما يختص^(٢) المحل لا في المحل بخلاف وجوده في المحل^(٣) فيما يجب له من لأحكام ، فلذلك فرقنا بين الأمرين .

١٨٠ /

- ١٠ واعلم أن الأصل في هذا الباب أن الكون قد ثبت أنه يوجب لمحل حالاً على ما دللنا عليه من قبل . فلو جوزنا وجوده لا في محل لأدى الى قلب جنسه ، لأن" ما منع من إيجاب علة^(٤) الحكم يمنع وجودها . وأما السواد فقد ثبت أن" من حقه أن يضاد البياض ، لما هو عليه في نفسه ، إذا وجد على وجه ينفيه ، فتجوز وجوده من غير أن يناقضه يوجب قلب جنسه ، ووجوده لا في محل يؤدي الى ذلك ، لأنه لو وجد كذلك لم يختل القول فيه من وجهين : أمّا أن" يقال انه يناقض البياض لوجوده فقط ، أو يقال انه ينفيه لوجوده لا في محل . وقد علمنا أن" قولنا : « لا في محل » يفيد نفى كونه حالاً في المحل ، ولا يصح أن نجعل ذلك وجهاً يوجد عليه ، فينافي ضده لأجله . فلم يبق إلا أنه ينافي لوجوده

٢٠ (١) يصح : يجوز ط (٢-٢) المحل ٠٠٠ المحل : لا في محل محلاً ووجوده في المحل ط (٣) علة : العلة ص

فقط ، وهذا يوجب كون ذلك السواد نافيا لكل بياض في العالم ، وشجِد في محل أو لا في محل . ويوجب أن لا يتنافى السواد والبياض على المحل الواحد ، وأن يكون حكم المحل الواحد والمحال المتغايرة في ذلك سواء . فاذا بطل ذلك لعلمنا أن السواد ينفي البياض الذي يختص بعمله ولا ينفي سواء . ففي ذلك دلالة على بطلان القول بجواز وجوده لا في محل .

٥ ونحن وإن قلنا أن القضاء ينفي الجواهر إذا وجد / لا في محل ، فلسنا نجعل وجوده لا في محل وجهاً ينافيه عليه ، وإنما ينافيه عندنا لوجوده فقط على ما ذكرناه الآن ، وإن كنا ربما ^(١) نقول أنه ينافيه لوجوده لا في محل ، لتكشف بذلك مفارقتها لما يتضاد على المحل والجملة .

١٠ فليس ^(٢) لأحد أن يترض بذلك ما ذكرناه الآن ؛ فإذا صح في اللون والكون أن وجودهما لا في محل يستحيل ، وجب القضاء بذلك في كل معنى يختص المحل من صوت ، وتأليف ، واعتماد ، وغيرها . فلذلك منعنا من وجود ما يختص المحل لا في محل ، وجوزنا ذلك في الإرادة .

١٥ والجواب عن خامسها : أنه لا يمتنع في الجنس الواحد أن يفرق في حكم لا يرجع إلى جنسه ، وإنما يمتنع ذلك في الأحكام الواجبة له لنفسه ، أو لما هو عليه في ذاته . فأما ما عداه فموقوف على الإرادة ، ولذلك جاز في السوادين أن يختص أحدهما بغير محل الآخر ، وأن يختص أحد الكونين بغير القدرة التي يختص بها الآخر ، وصح في الاعتقاد ^(٣) إذا كان علماً ما لا يصح فيه ^(٤) إذا كان تقليداً ، أو أن كانا من جنس واحد .

(١) ربما : إنما ط

(٢) فليس : وليس ط (٣-٤) إذا كان ٠٠٠ فيه : ساقطة من ط

- فإذا صح^٥ ذلك ولم يجب في الإرادة المختصة بنا وجودها في محل لجنسها ،
أو لما تجرى هذا المجرى ، فغير متمنع وجود ما هو من جنسها لا في محل ،
كما لا يتمنع وجود مثل إرادة زيد في قلب عمرو . وإنما لم يصح أن توجد
إرادتنا لا في محل ، لأنها إنما توجب كوننا مريدين بأن تختص بنا ، ولا
تختص بنا إلا بأن توجد في بعضنا ، وإنما لم يصح منا إيجاد إرادة لا في
محل ، لأن القادر بقدرته لا يصح أن يفعلها إلا ابتداءً بالقدرة في محلها ولا
يصح أن يفعلها بسبب يختص بجهة ، ولذلك / لم يصح أن توجد إرادتنا
أو مقدورها منها لا في محل ، لأنها في جنسها يستحيل أن توجد لا في محل .
فإذا كان تعالى قادراً لنفسه يخترع الأفعال اختراعاً ، صح^٥ أن يوجد لها
لا في محل ، وصح^٥ أن يريدها متى وجدت كذلك ، لأنها قد اختصت به
بخلاف اختصاصها بنا .
- ويعتد ، فإذا جاز أن يختص زيد^٥ بأن يمكنه إيجاد الإرادة في قلبه ،
ويريد بما يوجد فيه ، ولا يصح أن يوجد ذلك في قلب غيره ، وإن كان
الجنس واحداً ، فهلا صح^٥ من القديم تعالى أن يفعل إرادة لا في محل
ويريد بها ، وتعارض حالها إرادتنا وإن كانت من جنسها ؟
- والجواب عن سادسها : أن^٥ المعتبر في إيجابها كون القديم تعالى^(١)
مريداً هو بأن يوجد لا في محل ، فمتى وجدت كذلك حصل لها به من
الاختصاص ما ليس لها بغيره ، فوجب كونه مريداً بها . وإذا صح^٥ ذلك
فعلى أى وجه أجبتنا عما ذكرته ، فالكلام صحيح ، إن قلنا إنها توجد بحيث
لو حصل محل لكان في محاذة مخصوصة ، أو أحلتنا ذلك فيها . فقد ثبت

(١) تعالى : سبحانه ط

على كلا الوجهين مفارقتها لما يوجد في المحل من الارادات ، وانها قد اختصت بالتقديم سبحانه ضرباً من الاختصاص ، فيجب أن يقتضى كونه مريداً . واذا صح ما ذكرناه على كلا الوجهين لم يكن للتشاكل بنصرة أحدهما على الآخر وجه للاستثناء عنه فيما قصدنا بيانه في هذا الموضوع .

فان قال : الى قصدت بذكر الوجهين الى بيان استحالة وجود الارادة

لا في محل ، من حيث يؤدي ذلك الى أحد / هذين الوجهين الفاسدين . / ١٨١ ط

قيل له : ان الاقرب عندنا فيها ، متى وجدت لا في محل ، أن لا تكون بحيث لو كان هناك جوهر لكان في جهة دون جهة ، بل يجب أن تكون في حكم الفناء الذي لما كان من حقه أن يوجد لا في محل ، لم يختص بمحاذاة دون غيرها ، وصار حالهما جميعاً حال التقديم تعالى ، الذي لما كان موجوداً لا في محل ، استحالة عليه معنى ^(١) المحاذاة .

وانما قال شيخنا ^(٢) أبو عبد الله رحمه الله ^(٣) في السواد لو وجد لا في محل ، أنه يجب أن يوجد على وجه ^(٤) ، لو كان هناك محل ، لصح معنى المحاذاة عليه ، لأنه اذا قدر وجوده لا في محل ، فيجب أن يقدر وجوده على الوجه الذي ثبت حدوثه عليه . وانما ينفي حاجته الى المحل فقط . وقد ثبت أنه يحدث في محل يختص بمحاذاة ، فيجب أن يقدر حدوثه على هذا الوجه ، وفارق حاله في هذا الباب حال الارادة ، لأنها توجد لا في محل من غير أن يقدر ذلك فيها . فيجب أن يكون سبيلها سبيل ما ثبت وجوده لا في محل ، على ما بيناه .

(١) معنى : ساقطة من ط (٢،٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) وجه : والوجه الذي ط

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) في « العسكرات » ما يدل على أنه يأبى هذا القول ، ويقول : لو وجد سواد لا في محل ، لوجب أن يستحيل معنى المحاذاة عليه ، كما ذكرناه نحن في ارادة القديم تعالى .

وليس لأحد أن يقول : هلا فصلتم بين التقديم تعالى ، وبين سائر

ما يوجد لا في محل ، لأن ذلك حادث ، والمحدث لا بد من أن يوجد على وجه ما ، فذلك صح معنى المحاذاة فيه ، واستحال ذلك ^(٣) في القديم

١٨٢ د

تعالى / ، وذلك لأن المحدث لا يصح منه تعالى ^(٤) الا ايجاده فقط ، لأنه مما يوجد لا في محل ، ويستحيل وجوده في محاذاة ، لما في ذلك من ايجاب كونه جوهرًا . فاذا صح ذلك ^(٥) وجب فيه ، وان كان محدثًا ، مثل ما ذكرناه

في التقديم عز وجل . وهذه جملة تسقط هذا السؤال .

والجواب عن سابعها ما قدمناه : لأننا قد بينا أن وجود الارادة

بحيث يصح حصول جوهر آخر يستحيل ، واذا استحال ذلك استحال

قولهم لو وجدت بحيث لو حصل جزء من القلب لكانت حالة فيه . فيجب

أن لا تكون بأن تكون ارادة التقديم تعالى ^(٦) أولى من أن تكون ارادة

لمن ذلك القلب قلب له . لأننا قد بينا أن ذلك يستحيل فيها . على أن ذلك

لو صح فيها ، لوجب أن يقال متى وجدت وليس هناك محل ، فيجب أن

تكون ارادة التقديم تعالى ^(٧) ، ويستحيل متى كان المعلوم من حالها ذلك

أن لا تكون ارادة له ^(٨) . فقد ثبت سقوط السؤال على كل وجه .

(١، ٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٣) ذلك : ساقطة من ط

(٣) تعالى : ساقطة من ص (٤) ذلك : ساقطة من ص

(٥) تعالى : ساقطة من ص (٦) تعالى : سابعها ط له : ساقطة من ص

والجواب عن ثامنها : أن الكراهة انما تنافيا لانهما تتضادان على
الحى ، وان تضاداً لوجودهما لا فى محل ، وصارتا من حيث وجبتا لا فى
محل فى انهما يتعاقبان على الحى بمنزلة ما يوجد فى قلوبنا من الارادة
والكراهة . لئلا قد يئنا أن وجودهما لا فى محل فى أنه يوجب الاختصاص
به ، كوجودهما فى قلب زيد فى أنه يجب أن يختص به . يبين ذلك انهما
يتضادان على زيد من حيث استحالة ايجابهما لكونه مريداً كارهاً ، وذلك
قائم فيهما اذا اختصا بالتقديم تعالى ^(١) . فقد صح أن القول بجواز
وجودهما / لا فى محل ، لا يؤدي الى انهما لا يتضادان على ^(٢) واحد
لا فى محل ^(٣) . وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

والجواب عن تاسعها : أن الأعراض وان اختلفت ، واختلفت
احكامها على ما ذكره ^(٣) ، ولم يؤثر اختلافها ولا اختلاف احكامها فى
استثنائها عن المحل ، فغير ممتنع أن تدل الدلالة على أن الارادة تخالفها
فى صحة وجودها لا فى محل ، كما لم يمتنع قيام الدلالة على أن التأليف
يخالفها فى حاجته الى محلين ، لئلا كانت الحاجة الى محل لا يجب فيها لأمر
قد اشتركت فيه ، وكان موقوفة على الدلالة .

وقد بينا أن سائر الأعراض لا يصح وجودها الا فى محل ، لأن
وجودها لا فى محل يجرى مجرى قلب جنسها . وبيننا أن وجود الارادة
لا فى محل ^(٤) لا يؤدي الى ذلك . فلا يجب أن تجرى مجراها فى حاجتها

(١) تعالى : عز وجل ط

(٢-٣) واحد لا فى محل : وجه من الوجوه ط

(٤) ذكره : ذكرته ص (٤) لا فى محل : ساقطة من ص

الى محل ، كما لم يجب أن تجرى بعض الأعراض مجرى سائرهما فيما يختص به من الأحكام .

- وليس له أن يقول : أنه " كل جنس من الأعراض انما صح " أن يختص بحكم يرجع الى جنسه . فأما وجوده في المحل فقد وجب اشتراكها فيه على اختلافها ، فعلم أن" الموجب لذلك فيها هو كونها أعراضا ، أو محدثا ليس ٥
بمتحيز ، فاذا كانت الارادة بمنزلتها في ذلك ، فالواجب استحالة وجودها لا في محل . وذلك أثقا قد علمنا أنه ليس للحدث تأثير في حاجة المحدث الى المحل ، لصحة وجود محدث لا يحتاج اليه . وقد علم أن / انتفاء كونه متحيزا لا يوجب الحاجة الى المحل ، لأن ذلك نفى " ، ويصح على المعدوم الذى تستحيل فيه الحاجة الى المحل ، وكذلك على القديم تعالى . وقد علم ١٠
أنه" المتحدث الذى يحتاج الى المحل يحتاج اليه في حال بقاءه ، كحاجته اليه في حال حدوثه ، فيجب أن لا نعتبر في هذا الباب بالحدث . واذا لم يكن به اعتبار " ، لم يجب القول بحاجة الارادة الى المحل ، من حيث كانت محدثة ، أو كانت عَرَضاً . وصار هذا الحكم في أن" اشترك جميع الأعراض لا يجب فيه بمنزلة ما ذكرناه في ^(١) صحة الفعل بالقدرة ، وصحة ١٥
ادراك الألم في محل الحياة ، وصحة ادراك الصوت من جهة السمع ، وصحة كون الاعتماد مولدا في غير محله . ووضح بهذه الجملة : أن" ارادة الله عز وجل توجد لا في محل ، وأنه لا مانع يمنع من صحة ذلك فيها .

(١) نفى : من ط

فصل

في ذكر ما يوردونه من الشبه في أن

الله عز وجل ^(١) يريد لنفسه وذكر الجواب عنها

(١) شبهة ^(٢)

- ٥ قالوا : لو كان تعالى مریداً بعد ما لم يكن مریداً ، لوجب أن يكون مریداً له في ارادة ما أرادہ ، ^(٣) كما أن المرید منا ^(٤) للشيء بحد ما لم يكن مریداً له ^(٥) ، انما يكون كذلك لأنه قد بدا له من حال المراد ما لم يكن يعرفه قبل ذلك ، أو لأنه قد خفى عليه من حاله ما كان ظاهراً له قبل ذلك . فإذا استحال على الله تعالى ^(٦) البداء ، لكونه / عالماً لنفسه ، فيجب أن يستحيل عليه ^(٧) كونه مریداً للشيء بعد ما لم يترده ، وفي ذلك ١٠ ايجاب كونه مریداً لم يزل . وهذا يوجب أن الارادة من صفات الذات . الجواب عن ذلك ^(٨) : أن البداء هو الظهور ، ولذلك يقال : بدا لنا من هذا الأمر كيت وكيت ، وبدا لنا الرأي . وقال الله عز وجل : « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون » ^(٩) « وبدا لهم سيئات ما عملوا » ^(١٠) فإذا صح ذلك ، وجب أن يكون البداء واقعاً في العلم . فإذا لم قل انه ١٥

(١) عز وجل : سبحانه ط (٢) شبهة : ساقطة من ط

(٣-٢) كما أن المرید منا : لأن المرید ط

(٤) مریداً له : مریده ط (٥) تعالى : سبحانه ط

(٦) عليه : ساقطة من ص (٧) عن ذلك : ساقطة من ط ٢٠

(٨) الزمر ٣٩ / ٤٧ (٩) الجاثية ٤٥ / ٣٣

تعالى قد علم ما لم يكن عالماً به ، لأن عندنا أن ما أراد به بعد ما لم يكن مريداً له ، فحالته في كونه عالماً به غير ارادته له وقبله سواء . فقد سقط ما قالوه .

- ولا يمكنه أن يقول (١) : إن البدء ، وإن وقع في العلم ، فإن كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك ، يدل من حاله على البدء ، فيجب القول بأنه مريد لم يزل . وذلك أن العالم بالشيء لا يجب أن يكون مريداً له إلا إذا دعاه الداعي إلى إيجاده . فأمّا قبل أن يحاول إيجاده ، فلا يجب كونه مريداً له . ولذلك قال شيخنا : لو قدم تعالى ارادته قبل إيجاده الفعل لكانت قبيحة ، لأنها إنما تحسن منا متى تقدمت المراد ، أمّا لما فيها من تسهيل فعل المراد ، أو تعجل السرور ، وكلا الأمرين يستحيل على الله عز وجل ، فيجب أن يريد الشيء في حال فعله له ، وإن كان عالماً بحالته من قبل . وكذلك ارادته لفعل غيره إنما تحسن متى كلف الغير ، وأمره ، ويصير تعلقها بالأمر والتكليف / كتعلق ارادته لفعل نفسه بالمراد ، فإذا صح ذلك وجب أن تكون ارادته أجمع مقارنة للفعل ، أو الأمر ، وأن لا يحسن تقديمه لها ، وأن لا يكمل حدوثها على حدوث العلم .

- وقد قال شيخنا (٢) أبو علي : لو قدم الإرادة على المراد لدل على البدء والجهل ، بالضد مما (٣) سألوا عنه . قال : لأن ذلك إنما يفعله أحدنا تحفظاً من النسيان ، وتحرزاً من الجهل بالمراد ، فإذا استحال عليه تعالى ذلك لم يصح أن يقدمها . وقد ألزمهم على هذه العلة ، أن يكون تعالى أمراً لم

(١) يمكنه أن يقول : يمكنهم أن يقولوا ط

(٢) شيخنا : ساقطة من ط (٣) مما : ب. قالوه ط

يزل ، لأنه لو أمر بما فيه صلاح للعباد ^(١) ، بعد ما ^(٢) لم يأمر به ، لوجب أن يدل ذلك على البداء ، وألزمهم أن يكون فاعلا لم يزل ، لأنه انما يفعل الفعل لغرض . فاذا كان علما بما عليه الفعل لم يزل ، فيجب أن يفعله فيما لم يزل ، والا دل ذلك على البداء على طريقته .

٥ فان قالوا : لا يجب ما ذكرتموه في الفعل والإمر ، لأنه تعالى كان مريداً له قبل فعله ، والإمر به ، فلا يوجب حدوثهما البداء .
قيل له : فكذلك لا يجب البداء بحدوث الإرادة ، لأنه كان علما به قبل أن يريد ويفعله .

وبعد ، فإنه لا يخلو من أن يقول : ان " ارادته للشيء بعد ما لم يردده بداء ، ولا ترجع بذلك الا الى كونه بهذه الصفة ، فهذا مما لا تأباه ، وان كنا نمتنع من اجراء هذا الوصف ^(٣) عليه . وان قال : انه يدل حدوث الارادة على حدوث العلم .

١٠ قيل له : فيجب أن يكون العالم منا / بما له من النفع في الفعل مريداً له / ١٨٤ ط
قَبَّلَ أن يروم ايجاده ، وفي علمنا أنه قد يعلم انتفاعه بما شئنا له في المستقبل ، مثل مأكول وغيره ، ولا يريد الا في حالة ، دلالة على فساد هذا القول .

فان قيل : أستم قولون انه لو أراد عز وجل نفس ما كرهه قبل ذلك ، لدل على البداء ، فهلا قلتم ان " ارادته لِمَا لم يشره بهذه المنزلة ؟

(١) للمباد : سابقا من ط

(٢) ما : ان ط

(٣) الوصف : الوجه ط

قيل له : ان^(١) شيخنا أبا على كان يسوى بين الأمرين ، في أنهما لا يدلان على البداء ، وان^(٢) كان يمنع مما ذكرته ، لأنه يؤدي الى أن تكون ارادته قبيحة ، ان^(٣) كان المراد قبيحة ، أو كراهته قبيحة ان^(٤) كان حسناً . وكذلك كان يقول في الأمر والنهي ، ويقول في الارادة العائدة انها اذا تعلق بحسن فيجب كونها حسنة ، ولا مانع يمنع منها ، فعلى قوله ٥
— رحمه الله — السؤال ساقط .

فأما شيخنا^(١) أبو هاشم ، فانه كان يقول فيما ذكرته ، أنه يدل على البداء ، ويفصل بين ارادة الشيء ابتداءً ، وبين ارادته بعد أن كرهه ، بأن يقول : اذا كرهه فقد دل من حاله على أنه قد علمه على وجه يجب كونه كارهاً له . واذا أراد دل ذلك من حاله على أنه قد خفى عليه من حاله ١٠
ما كان عالماً به من قبل ، بما تقتضى ارادته له ، فلذلك كرهه ، ولا يتأتى ذلك في ارادته للشيء ابتداءً . فلذلك دلت ارادته لا كرهه على / البداء ١٨٥ د/
لو وقعت منه ، ولا تدل ابتداء الارادة على ذلك .

يبين ذلك أن^(١) أحدا اذا أراد نفس ما كرهه فلا بد من بداء لحقه ، ومتى أراد الشيء ابتداءً ، لم يجب ذلك فيه . وقد بينا من قبل أن^(٢) العالم ١٥
بالشيء لا يجب كونه مريداً له ، فلا يصح أن^(٣) يقال ان^(٤) كونه مريداً بعد ما لم يكن كذلك ، يوجب كونه عالماً بعد أن لم يكن كذلك .

وقد بينا أن^(١) ما يدعو الى المراد يدعو الى الارادة ، وأنها تابعة له في هذا الباب . فاذا صح ذلك ، لو دل حدوث الارادة على البداء ، لدل حدوث المراد عليه . وكل ذلك^(٢) يسقط تعلقهم بهذه الشبهة ، وما يجرى مجراها . ٢٠

(١٤١) شيخنا : ساقطة من ط (٢) ذلك : ساقطة من ط

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه محب للأشياء فيما لم يزل ،
وراض بها ، ومختار لها ، لأنه لو أحبها بعد ما لم يحبها ، لدل ذلك على
البداء . وأكثر المتجبرة لا ترى ذلك ، وتوجب عليهم القول بأنه تعالى
يريد اكتساب الكفر من الكافر ، وأن يكفر بالكفر فيما لم يزل أيضا .
وأكثرهم لا يقول به .

(٢) شبهة ثانية لهم

قالوا : اذا ثبت كونه عن رجل عالما فيما لم يزل ، فيجب كونه مريدا لما
علمه ، كما يجب كونه عالما بما أراده ، لأنه الإرادة تجري مجرى العلم ،
ولذلك يستحيل أن يعلم العالم الشيء ولا ^(١) يريد ، أو يريد ما لا يعلمه .
ولذلك يجب أن تنفى الإرادة السهو ، كما يجب أن ^(٢) تنفى العلم ذلك .
ولذلك يستحيل / أن يعلم كون الشيء ويريد أن لا يكون ، أو يعلم أنه
لا يكون ويريد كونه . وكل ذلك يبين وجوب كونه تعالى مريدا لما لم يزل ،
اذا كان عالما فيما لم يزل .

الجواب عن ذلك ^(٣) : أن جميع ما ذكرتموه ^(٤) دعوى لا دليل عليها ،
ونحن ننازعكم ^(٥) فيها أجمع ، لأنها لا نوجب كون العالم بالشيء مريدا له ،
وندعى أن خلافه يعلم باضطراد ، لأنها تعلم تصرف الناس في الأسسواق
ولا نريده .

وليس له أن يقول : انما لا يريدونه اذا كرهتموه ، لأنها تعلم أثا لا نريده

(١) ولا : ثم لا ط (٢) أن : ساقطة من ط

(٣) عن ذلك : ساقطة من ط

(٤) ذكرتموه : ذكره ط (٥) ننازعكم : ننازعه ط

- ولا نكرهه ، كما نعلم أنا لا نرضاه ولا نسطه ، ولا نمدحه ولا نذمه .
وكذلك لا يجب أن نعلم ما نريد ، بل قد نظنه ، ونمتدحه ، ونشك فيه ،
ويصح مع ذلك أجمع أن نريده . ولا يجب عندنا أن ^(١) تنفى الإرادة
والشهوة ، ولا تنفى العلم ، لما قدمناه من أنه قد نعلم الشيء ولا نريده ولا
نكرهه ، وقد لا نعلم الشيء ولا نسو عنه ، لأنه لو وجب أن لا ^(٢) ينفى
العلم السهو ، لوجب وجود ما لا نهاية له من ذلك . وقد بينا أن العالم ،
وإن علم أن الشيء لا يكون ، فانه لا يصح أن يريد أن لا يكون ، لأن
الإرادة يستحيل تعلّقها بالشيء إلا على طريق الحدوث ، ولا يمتنع أن يريد
كون ما علم أنه لا يكون ، إذا كان مما يصح حدوثه عنده ، ومتى علم كون
الشيء ، فلا يجب أن يكون مريداً لكونه . وكل ذلك يبيّن أن جميع
ما ذكره في سؤاله مما يخالفه فيه . وإذا كان مخالفتنا له فيه كمخالفتنا له في
الإرادة ، أنها من صفات الذات ، فكيف / يصح أن يتوصل به الى ذلك .
وقد ألزمهم شيخنا ^(٣) أبو على على ذلك أن يكون مريداً ، لكون ذاته
على الأوصاف التي هو عليها ، كما أنه عالم بكونه كذلك . ولو جاز ذلك في
الإرادة لصح أن يقدر على ذاته . ومتى فصلوا بين العلم والقدرة ، بأن
القدرة إنما تصح على ما يحدث مما يستحيل ذلك عليه ، ^(٤) لا يصح أن
يوصف بالقدرة عليه ^(٥) ، جعلنا ذلك بعينه فصلاً بين الإرادة والعلم ، لأننا
قد بينا أن الإرادة يستحيل تعلّقها بما يعلم المريد أنه يستحيل حدوثه .

(١) أن : ساقطة من ط (٢) أن لا : ساقطة من ط

(٣) شيخنا : ساقطة من ط

(٤-٥) لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه : ساقطة من ط

وقال رحمه الله ^(١) لا يضلوا قولهم ان " كونه مريداً ككونه عالماً من وجهين : اما أن يجعلوا معنى الارادة معنى العلم ، وهذا لا يصح ، لانه يوجب ^(٢) أن تكون الارادة هي العلم ، كما أن المعرفة هي العلم . وهذا يوجب استحالة كونه كارهاً لما يعلمه ، كما يستحيل ذلك فيما يريده . ويجب أن يستحيل أن يريد ما لا يعلمه .

ولا فصل بين قائل هذا القول ^(٣) وبين من قال : ان " الارادة هي القدرة ، وأنها جميعا الشهوة . وفي ذلك ^(٤) من الجبال ما لا خفاء به . وانما يستحيل مع السهو عن الشيء أن نريده ، لا ^(٥) أن " الارادة هي العلم ، لكن لأنها تحتاج الى كون المريد عالماً أو في حكم العالم ، فلا يمكن أن تتوصل بذلك الى أن الارادة هي العلم على وجه .

على أن " من قال انها العلم ، فقد ^(٦) خرج أن يكون مخالفاً لنا في المعنى . بقوله : ان " الله تعالى مريد لنفسه ، ومريد فيما لم يزل ، لانه انما عنى بذلك كونه عالماً ، فقد أصاب في ^(٧) المعنى وأخطأ في العبارة .

وان قالوا : ان " معنى الارادة / يخالف معنى العلم ، فكيف يجب كونه مريداً من حيث ثبت كونه عالماً ، اذا كانت الارادة مخالفة للعلم ؟ وهلا وجب

(١) رحمه الله : أيضا ط

(٢) يوجب : يجب من

(٣) القول : ساقطة من ص

(٤) ذلك : هذا ط

(٥) أن : لأن ط

(٦) فقد : قد ط

(٧) في : ساقطة من ط

- على هذه القضية أن يكون قادراً من حيث كان عالماً^(١) وأن يقدر على كل ما نعلمه بأن يجب ويوصى ويختار من حيث كان عالماً^(٢) ، وأن يسقط ويكره من حيث كان عالماً . وهذا يوجب كونه كارهاً للشيء مريداً له ، محباً له مبغضاً ، لأن كونه^(٣) عالماً بالشيء ليس بأن يقتضى احداً من الصفتين أولى من الأخرى^(٤) . وكل ذلك يسقط ما تعلق به^(٥) .

(٣) شبهة ثالثة لهم

- قالوا : قد ثبت أنه تعالى حكيم ، والحكيم لا بد من أن يفصل بين عدوه ووليه ، لأن من لم يفصل بينهما كان سفيهاً . وهذا يوجب أن يريد نفع وليه وتعلمه ، والاضرار بعدوه ، والاستخفاف به . وهذا يوجب كونه تعالى مريداً لم يزل .
- الجواب عن ذلك : أن التفرقة بينهما إنما تجب متى صار الولي ولياً له ، والعدو عدواً له ، لأنهما إذ ذاك يستحقان التفرقة بينهما . فأما قبله فحالهما سواء في أنهما لا يستحقان ذلك ، لأن الذي به يستحقانه ليس هو علم العالم بما سيكون منهما ، بل هو فعلهما ، فما لم يحصل ذلك لم يستحقا التفرقة . يبين ذلك أن العالم منا بما سيكون من وليه وعدوه ، لا يحسن منه ذم العدو ، ولا مدح الولي على وجه ، قبل أن يحصل منهما الفعل . فكذا لا يحسن منه التفرقة بينهما قبل حصول الفعل منهما على وجه من الوجوه . على أن فعل النفع وإيصاله إلى / الولي ، إذا قبح قبل فعله ما به

١٨٧ و /

- (١-١) وأن يقدر عالماً : ساقطة من ص
- (٢-٢) عالماً الأخرى : كذلك ليس بأن يقتضى أحد هذين الوصفين
- بأولى من الآخر ط
- (٣) ما تعلق به : سؤاله ط

صار ولياً ، فيجب أن يقبح منه ارادة ذلك ، لأنّ الارادة القبيح قبيحة ،
وارادة الفعل المتقدم اذا كانت عزمًا تقبح من القديم تعالى . وهذا يوجب
القول بأنّه انّ فصل بين وليه وعدوه فيما لم يزل ، أنه يجب أن يكون
سفيها . ولا فصل بين منّ اعتل بذلك في كونه مريداً لم يزل ، وبين منّ
اعتل به مع كونه مثيباً للولي ومعاقباً للعدو لم يزل ، ومادحاً دائماً لم يزل ،
وراضياً ساخطاً لم يزل ، ومحباً مبغضاً لم يزل . فاذا بطل جميع ذلك بطل
بطلانه تعلقهم به في الارادة .

(١) وبعد ، فان فصله تعالى بين وليه وعدوه فيما لم يزل يحصل
بالعلم ، لأنه يعلم ما سيكون منهما ، وما يفعله بهما ويريد بهما . وهذا
القدر يقتضى الفصل بينهما . فمتى قالوا : يجب مع ذلك أن يريد تعظيم
الولي ، واهانة العدو ، وانّ لم يفعل ما يستحقان به ذلك ، لزم مثله أن يثيب
أو يعاقب ، ويمدح أو يذم ، على ما قلناه (١) .

(٤) شبهة رابعة لهم

قالوا : اذا ثبت أنه تعالى لم يزل عالماً بما يكون ، وبما لا يكون ، فلا بد
فيه من وجوه : اما أن يكون مريداً لكون ما علم كونه ، أو يريد أن
لا يكون ما علم كونه ، أو كره (٢) كونه . فان كان مريداً لذلك ، أو كارهها
له ، فقد صحّ ما نقوله ؛ وان أراد أن لا يكون ما علم كونه ، فقد صحّ
ما نقوله / أيضاً ، وان كان ذلك لا يصح لأنه تمنّ . فيجب على كل حال أن
يكون مريداً لكون ما علم كونه ، وأن لا يكون ما علم أنه لا يكون . وفي
ذلك وجوب كونه مريداً فيما لم يزل .

(١-١) وبعد . . . قلناه : ساقطة من ط (٢) كره : يكره ط

الجواب عن ذلك (١) : أن جميع ما قاله (٢) إنما بناه (٣) على أنه إذا علم الشيء فيجب أن يريد على حد ما علمه ؛ وقد بينا بطلان ذلك ، وكشفناه ، لعلنا أن الناس يتصرفون وإن لم يترد ذلك . وقد يظن حدوث أمور في المستقبل ، ولا يريدونها ولا يكرهها ؛ والظن كالعلم في هذا الباب .

- ٥ ويبتنا أن الإرادة إنما تتعلق بالشيء على طريقة الحدوث ، وأن الداعي إليها هو الداعي إلى المراد ، وأن تقدّمها من لا يشقّ الفعل عليه ، ولا تصح عليه المنافع والسهو ، يقتضيه .

- ويبتنا أن هذه العلة توجب عليهم كونه تعالى راضيا فيما لم يزل ، وساخطا (٤) وأمرأ وناهيا لمثل ما أوجبوا كونه مريداً وكارهاً . بل يلزمهم كونه ذامماً مادحاً (٥) ، مثبياً معاقباً ، لأن حكم جميع ذلك حكم واحد . ونحن وإن لم تجزئ الأمر والنهي مجرى الذم والمدح ، ولا (٦) مجزئ الثواب والعقاب ، نجريهما (٧) . فانما صح لنا ذلك لأننا لم نمتل بعله توجب ذلك علينا (٨) .

(٥) شبهة خامسة لهم

- ١٥ قالوا : لا يخلو من أن يريد فيما لم يزل أن يخلق الخلق ، أو أن لا يخلقهم ، أو كارهاً لذلك . وجميع ذلك يصحح كونه مريداً لم يزل أو كارهاً .

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) قاله : قالوه ط

٢٠ (٣) بناه : بنوه ط (٤) وساخطا : ساخطا ط

(٥) ذاماً مادحاً : ساقطة من ط (٦) ولا : ولا هما ص

(٧) نجريهما : ساقطة من ط (٨) علينا : ساقطة من ص

الجواب عن ذلك ^(١) : أنا قد بينا / أنه من حيث علم أنه ^(٢) يخلق
الخلق ، وأنه غير خالق له ^(٣) فيما لم يزل ، لا يجب أن يريد . وبيننا أن
الارادة لا يصح تعلقها إلا بما يصح حدوثه ، وأنها لا تتعلق بأن لا يكون
الشيء . وبيننا أن قولهم أنه يريد أن لا يخلق يوجب كونه مريداً لذاته ؛
ولسائر ما هو عليه من الأوصاف . وبيننا أن تجويز ذلك يجرى مجرى كون
ذاته مقدورة .

وبعد ، فإن هذه الملة توجب أن يكون قادراً على أحداث الخلق فيما لم
يزل ، أو على أن لا يخلقه ، أو أن يكون عاجزاً عن ذلك . وبأى طريق دفعوا
لزوم ذلك لهم ^(٤) ، أمكننا بمثله ^(٥) دفع ما تعلقوا به .

(٦) شبهة سادسة لهم

قالوا : لو لم يكن مريداً فيما لم يزل للأشياء ، لوجب كونه كارهاً
أو ساهياً ^(٦) ، كما يجب بنفى العلم كونه جاهلاً أو ساهياً ^(٧) ، وفي
استحالة السهو عليه دلالة على أنه لا بد من كونه مريداً أو كارهاً ، وكلاهما
يصحح ما هو له من أن الارادة نفسها كراهة عندنا ^(٨) .

الجواب : أنا قد بينا أنه لا يجب أن ^(٩) تنفى الارادة الكراهة والسهو ،
وأن الواحد منا قد يعلم الشيء أو يظنه ، ولا يريد ولا يكرهه ، كما
لا يحب ولا يستخطه ، وكما لا يأمر به وينهى عنه ، إذا كان من فعل غيره .

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) أنه : ساقطة من ص

(٣) له : لهم ط (٤) لهم : ساقطة من ص

(٥) بمثله : به ط (٦-٧) كما يجب .. ساهياً : ساقطة من ص

(٨) عندنا : ساقطة من ط (٩) أن : ساقطة من ط

١٠

١٥

٢٠

ويستأ أن وجوب كونه مريداً أو كارها لما نعلمه ، يوجب كونه مريداً لذاته ، على ما هي عليه من الأوصاف أو كارها لكونها كذلك . ويستأ أنه لا فرق بين مَنْ جوَّز ذلك ، وبين مَنْ جوَّز كونه قادراً على ذاته ، أو عاجزاً عنها . ويستأ أن انتفاء السهو انما يصح أن يقال يوجب كونه عالماً من حيث كان ضداً له / ، وليس يصد للارادة ، كما أنه لا يضاد القدرة . فكما لا يجب بنفى السهو كونه قادراً ، فكذلك لا يجب بنفيه كونه مريداً . ويستأ من قبل ^(١) أن الارادة مخالفة للعلم ، فلا يصح كون السهو نافية لهما ، لأن الشيء الواحد لا ينفي شيئين مختلفين غير ضدين ، وإذا صح ذلك بطل القول بأن نفى كونه ساهياً يوجب كونه مريداً .

١٨٨ ط /

- ١٠ على أن هذا الاعتبار لا يصح عندنا في كونه عالماً أيضاً ، لأنه لو وجب بنفى السهو كونه عالماً فيه عز وجل ، لوجب فينا ، لأن الأدلة لا تختلف . ولو وجب فينا ، لأدى الى وجوب علوم لا نهاية لها ، من حيث انتفى عنه من السهو ما لا يتناهى ، ولم يكن نفى السهو بأن يوجب كونه عالماً أولى من أن يوجب نفى كونه عالماً كونه ساهياً . وهذا يوجب تعلق كل واحد منهما بصاحبه .

١٥

وقد بينا في غير موضع أن المحي يجوز أن يخلو مما يتعاقب عليه ، وكذلك المحل . ويستأ أن شيخنا ^(٢) أبا على ، وإن منع من ذلك ، فأنما منعه لأمر يرجع الى معان يحملها المحل . وقول : ان خلتوه من واحد منهما لا يصح في التقديم سبحانه ، فلا يلزمه على طريقته أن يثبت عالماً من

(١) من قبل : ساقطة من ط

(٢) شيخنا : ساقطة من ط

حيث اتفق كونه ساهيا . فقد صح "أن" هذه الطريقة في كونه عالما لا تصح ،
واذا لم تصح فيه فبأن لا تصح في كونه مريداً أولى .

وليس لأحد أن يقول : اذا لم ^(١) يجب بانتفاء السهو كونه مريداً من
حيث لا تضاد بين ^(٢) السهو والارادة ، فقولوا ان "نفي كونه كارهاً فيما
لم يزل ، يوجب / كونه مريداً ، لأن" الكراهة تضاد الارادة ، لأنها قد بينا
أن "ذلك لا يجب فيما يتضاد أيضاً .

١٨٩ /

٥

وبيئنا أنه ليس بأن يثبت مريداً لنفي الكراهة أولى من أن يثبت كارهاً
لنفي الارادة . ولما يصح لنا نفي كونه سبحانه ^(٣) جاهلاً لما ثبت بالدليل
وجوب كونه عالماً . ومتى ادعى هذا المستدل دليلاً يثبت به مريداً ، فقد
استغنى عن أن يتعلق في ذلك بنفي كونه كارهاً ، ومتى قال : أن "كونه
كارهاً نقص" ، فلا يصح أن يثبت كذلك ، وفي نفيه ايجاب كونه مريداً ،
لم يصح له ^(٤) ، لما قدمناه . ولأن كونه مريداً للأشياء قبل كونها الى النقص
أقرب من كونه كارهاً ، فليس بأن يكون كارهاً لنفي كونه مريداً أولى
من أن يكون مريداً لنفي كونه كارهاً . وكل ذلك يبين سقوط هذه
الشبهة .

١٥

(٧) شبهة سابعة لهم

قالوا : ان الارادة كالتدرة ، ووصفه عز وجل بأنه مريد كوصفه بأنه
قادر . يبين ذلك أن "من خرج عن ^(٥) علمه بشيء ^(٦) لم يعثر عن الجهل ،

- | | |
|----------------------|----------------------|
| (١) لم : يكن ص | (٢) بين : ساقطة من ط |
| (٣) سبحانه : تعالى ط | (٤) له : ساقطة من ط |
| (٥) عن : من ط | (٦) بشيء : شيء ط |

٢٠

فكذلك مَنْ خرج بشيء عن ارادته لم يَغَرَّ من المعجز ، لأنَّ كونه المراد على ما أَرادَه المريد أَمارة القدرة ، كما أنَّ غيبة الشيء عنه ^(١) أَمارة الجهل . فإذا استحال المعجز عليه ، وجب كونه مريداً ، كما إذا استحال الجهل عليه وجب كونه عالماً .

- ٥ الجواب عن ذلك ^(٢) : ان هذا القائل لا يخلو من أن يقول أن معنى كونه مريداً وقادراً معنى واحد / ، كما أن معنى كونه قادراً وقوياً معنى واحد . فإن قالوا بذلك لزمهم أن يكون مريداً للضدين ، كما أنه يقدر عليهما ، ولزمهم القول بأن ما أخرجه من كونه مريداً يخرجُه من كونه قادراً ، وما أخرجه من كونه قادراً يخرجُه من كونه مريداً ، وأنَّ يقدر الواحد منا ^(٣) على فعل غيره ، كما يريد فعل غيره . وهذا بين الفساد . أو نقول : أن وصفه بأنه مريد يجري مجرى وصفه بأنه قادر ، وإن كان الوصفان مختلفين ، فيقال له ^(٤) فيجب أن يكون مريداً للضدين ، كما يجب كونه قادراً عليهما . ويجب أن لا يجمع بينهما إلا بدلالة توجب ذلك فيهما ، ويجب أن لا يقدر القادر على ما يستحيل أن يريده . وفي علمنا بصحة ذلك منا دلالة على فساد هذا القول . على أن ذلك يوجب عليهم القول بأنه سبحانه ^(٥) محب مختار راضٍ فيما لم يزل ، كما أنه قادر فيما لم يزل . ^(٦) ويجب عليهم أن يصفوا كل ما يقدر عليه بهذه الصفات ، بل ^(٧) يجب أن

(١) عنه : ساقطة من ص

(٢) عن ذلك : ساقطة من ط

(٣) منا : ساقطة من ص

(٤) فيقال له : ساقطة من ط

(٥) سبحانه : تعالى ط (٦-٧) ويجب ٠٠٠ بل : ساقطة من ط

يحولوا كونه كارها على وجه يستحيل كونه عاجزا . وفي ذلك سقوط هذه الشبهة .

(٨) شبهة ثامنة لهم^(١)

- قالوا : لو كان تعالى مريداً بارادة محدثة ، لم يتخلل من أن يريد ٥
كما يريد المراد أم لا . فإن كان غير مريد لها مع كونه عالماً بها ، مخلى
بينه وبين ارادتها ، لم يتمتع أن تحدث سائر مقهوراته ، وحاله هذه ، ولا
يريدها . وفي هذا اخراج له من كونه مريداً^(٢) أصلاً . فاذا بطل ذلك
وجب كونه مريداً^(٣) لها . وإذا وجب ذلك لم يخل حاله^(٤) في ذلك من
وجوه : / اما أن يريد بارادة محدثة ، وهذا يوجب ما لا نهاية له من ١٠
الارادات ، و ارادات الارادات ؛ أو يريد بارادة قديمة ، وذلك فاسد عندنا
وعندكم . فوجب كونه مريداً لنفسه ، وذلك يوجب كونه مريداً لكل
ما يفعله لنفسه ، كما قلتموه في كونه عالماً بنفسه ، وأنه يجب أن يعلم بكل
معلوم ، وليس بأن يعلم بعضها أولى من سائرها . فكذلك اذا كان مريداً
لنفسه وجب كونه مريداً لجميع المرادات فيما لم يزل . يبين ذلك ١٥
ما تنحون عليه في ابطال القول بأنه عالم بعلم محدث ، وهو قولكم : ان
كونه محدثاً للعلم بالشيء ، ولما تقدم كونه عالماً بالشيء^(٥) لا يصح . فكذلك
كونه محدثاً للارادة ، ولما تقدم كونه مريداً ، لا يصح .
الجواب عن ذلك : أن الارادة لا يجب أن تراد ، كما يجب ذلك في

(١) لهم : ساقطة من ط

(٢-٣) أصلاً . . . مريداً : ساقطة من ط

(٤) حاله : حالها ص (٥) بالشيء : ساقطة من ص

المراد ^(١) ، فالقديم عز وجل انما يريد أفعاله التي ليست بإرادة ، ولا يجب أن يريد إرادته ، وإن صح أن يريد ، لكنه لو أرادها لكان غائياً ، تعالى عن ذلك . فأما إرادة العباد ، فإنه يريد ، إذا كانت عبادة ، كما يريد ^(٢) سائر المرادات . وكذلك القول في الواحد منا أنه يريد المراد ولا يجب أن يريد ^(٣) الإرادة إذا كانت قصداً أو اختياراً ، ويصح أن يريد ، إذا كانت تقع في المستقبل . يدل على ما قلناه ما تعلمه من حال أنفسنا أنا نريد المراد ، ولا نريد الإرادة ، وأن ما دعا إلى المراد يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه يصرف عن الإرادة . ولا يجب / ذلك في الإرادة ، لأن الداعي إليها لا يدعو إلى إرادتها .

فليس لأحد أن يقول : أنا نزع أن الإرادة كالمراد فيما ذكره ^(٤) ، وذلك أننا نعلم ضرورة أننا لا نريد الإرادة ، والاعتراض على ما نعلم ضرورة لا يصح .

وليس لأحد أن يقول : أنكم تريدونها لكنه يلتبس عليكم الحال فيها ، وإن لم يلتبس في إرادتكم المراد . وذلك أن الالتباس ، إنما يصح في بعض الأحوال لعارض يعرض ، فأما مع السلامة ^(٥) فإنه لا يصح فيما يجب أن يعلم باضطرار ، ويجرى مجرى كمال العقل . وقد علمنا أنا لا نريد الإرادة مع السلامة ، وإن كنا لا نعلم ^(٥) اللطيف مما يريده ، وذلك يسقط ما قاله .

(١) المراد : المرادات ط

(٢-٣) سائر ... يريد : ساقطة من ط

(٣) ذكره : ذكرناه ط

(٤) فأما مع السلامة : والا ص

(٥) لا نعلم : نعلم ط

فاذا صح" أن تحدث الإرادة ولا نريدها ، وإن لم يصح ذلك في المراد ، فيجب القضاء بمثله في التقديم تعالى .

على أن ما ذكرناه يصحح ذلك ويكشف عن علته ، وذلك أن الداعي إلى المراد يدعو إلى إرادته ، لأن المراد إنما يفعل لأمر يخصه من تقع أو دفع ضرر ، عاجلاً أو آجلاً . والإرادة إنما تفعل لأجل مرادها ، لأنها كالتابع له ، فصار تعلقها بالمراد في أنه يغني عن إرادة تتعلق بها بمنزلة المراد إذا أريد ، لأن الذي به تصير الإرادة حكمةً حال مرادها ، وبذلك تغير جنسها ، كما أن المراد يصير حكمةً ، إذا تناولته الإرادة على بعض الوجوه . فاذا صح ذلك ، وكان المراد بكونه مراداً يستغنى عن أن يراد بإرادة أخرى ، فالإرادة بتعلقها بالمراد ، يجب أن تستغنى عن الإرادة .

١٩١ و /

على / أنه لو وجب أن يريد الإرادة كما يجب ذلك في المراد لأدى ذلك إلى إثبات إرادات لا نهاية لها . فاذا بطل ذلك ، وجب القضاء بفارقة الإرادة للمراد في هذا الباب .

ولا يمكن أن يقال يريدها ، وتنتهي الإرادات إلى إرادة ضرورية يخلقها عز وجل^(١) ، فإنا ، لأنه كان يجب أن يفصل بين تلك الإرادة وبين ما عداها كصلنا^(٢) بين العلوم الضرورية وبين غيرها من العلوم المكتسبة . وفي فقد ذلك دلالة على أنا لا نريد إرادتنا أصلاً .

وبعد ، فلو صح" ذلك ، لوجب أن يكون في الإرادة التي تتعلق بنا ما لا نريدها ونريدها القديم سبحانه . وذلك لا يخرج ما قلناه من أنه لا يجب أن نريد الإرادة ، كما يجب أن نريد المراد من أن يكون

(١) عز وجل : تعالى ط (٢) كصلنا : كما تفصل ط

- صحيحاً . وإذا ثبت ما قلناه فينا ، وجب القضاء بمثله في القديم تعالى ، وأنه لا يمتنع أن لا يريد الإرادة ، وأن وجب أن يريد المرادات . على أن في المرادات ما لا يقع على الوجه المقصود إلا بالإرادة ، بل ذلك حال أكثرها ، فيجب أن يريدها عز وجل ^(١) لتقع على الوجه المقصود ، وليكون حكمة . وليس كذلك حال الإرادة ، لأنها تكون حكمة
- ٥ لتعلقها بالمراد ، وتعلق الإرادة بما لا يؤثر فيها البتة . فيجب أن يكون وجود ارادتها كعدمه ، كما أن وجود إرادة ثانية للمراد كعدمه ^(٢) . فلذلك صح أن يريد مراداته عز وجل ^(١) ، ولم يجب أن يريد الإرادة . (*) ولا يصح عندنا ما أجاب بعضهم به عن هذا السؤال ، وهو قوله ان الإرادة لا يصح أن تراد لأنها ... (*) .

- ١٠ (٣)
- وإذا صحت هذه الجملة لم يجب اثبات ارادات لا نهاية لها ، إذا قلنا انه تعالى يريد إرادة محدثة ، لأنه لا يجب أن يريد ارادته ، وما يفعله من المرادات متناه في كل وقت ، فيجب أن يحدث من الارادات بعضها .
- ١٥ وانما منمنا أن يحدث علما لنفسه ، ولا يحصل عالماً به ، لأنه قد ثبت أنه عالم لنفسه ، وثبت أن العلم لا يقع إلا من عالم به ، وليس كذلك

(١٠١) عز وجل : تعالى ط

(٢) كلمه : كلمها ص

(٣-هـ) ولا يصح ... لأنها : ساقطة من ط

- ٢٠ (٣) هنا ابتداء خرم بمقدار ثلاث ووقات في نسخص ، وهي الورقات ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ولم تصور بالفيلم ، وتسوى من ارقامنا المثبتة ههنا ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤

الارادة لانها جنس الفعل ، ولا يراعى في كونها ارادة بوقوعها من جهة من يريد يصح أن يحدثها . فان لم يردها فلم يصح مثله في العلم .

(٩) شبهة لهم تاسعة

قالوا : لو لم يكن مريدا لنفسه ، وكان مريدا يارادة محدثة لم يخل
٥ القول فيه من وجهين : اما أن يريد جميع المرادات بارادة واحدة ، أو يريد كل مراد بارادة . فان أرادها بارادة واحدة ، فيجب متى حصل مريدا للشيء أن يكون مريدا لكل مقدوراته . وهذا يوجب وجودها أجمع . لأنه اذا أراد كون الشيء كان لا محالة ، وذلك باطل ؛ لأنه يوجب وجود ما لا نهاية له ، وأن يتعذر عليه أن يحدث بعض ما يقدر عليه دون بعض ، أو يريد أمرا دون أمر . فاذا بطل ذلك ثبت الوجه الثاني ، وهو كونه مريدا
١٠ لكل مراد بارادة . وهذا يوجب حدوث ما لا نهاية له من الارادات ، لأن مقدوراته لا تنتهى . فاذا بطل كلا الوجهين ، بطل ببطلانه كونه مريدا بارادة محدثة ، ووجب كونه مريدا لنفسه .

الجواب : انه تعالى يريد كل فعل يحدثه بارادة . ولا يجوز أن يريد
١٥ مرادين بارادة واحدة ، لأن ذلك يستحيل في الارادة . ويوجب متى وجدت الكراهة المتعلقة بأحدهما أن تكون هذه الارادة منتفية من وجه ، غير منتفية من وجه آخر ؛ وذلك محال .

وما ي بناء في باب الصفات من استجالة تعلق العلم الواحد بالمعلوم على طريق التفصيل ، يبين ذلك أيضا . فاذا صح ما قلناه ، وكان جل وعز
٢٠ لا يريد ارادته على ما قدمناه ، وانما يجب أن يريد المرادات وكانت متناهية محصورة لا يجوز خروج ما لا يتناهى منها الى وجود ، فيجب أن تكون

- ارادته بحسبها في أنها متناهية . وكذلك ما يريد من فعل المكلف لا بد من كونه متناهيا ، وتناهيه يوجب تناهي ارادته . ولا يجب أن يريد ما يفعله في المستقبل ، حتى يقال انه اذا قدر على ما لا نهاية له من الأفعال التي يحدثها في المستقبل ، فيجب أن يريد ما ، وانما يريد ما يحدثه في الحال ، أو ما يجري مجراه . فاذا صح ذلك بطل القول بوجود ارادات لا نهاية لها ، على قولنا ٥ انه يريد بارادة محدثة . وانما ألزمتنا من قال انه سبحانه عالم بعلم متحدث اثبات علوم لا نهاية لها ، لأن المدعوات كالموجودات في أنها معلومة ، وأنه لا مزية لأحدهما على الآخر في وجوب العلم به . وليس كذلك حال المراد ، لأن ما دعاه الداعي الى فصله هو الذي يجب أن يريد دون غيره . وذلك ١٠ متناه . فكيف يجب القول بأن ارادته يجب أن لا تتناهي اذا كان يريد بارادة محدثة ؟ وهل هذا القول الا كقول من أوجب حدوث أمر لا يتناهي أو نهى لا يتناهي ، أو محبة لا تتناهي ، أو رضا لا يتناهي ؟ فاذا لم يجب ذلك عند مخالفتنا ، فكذلك لا يجب ما قالوه .
- على أن الواحد منا اذا وجب أن يريد ما يفعله مفصلا ، ولم يؤد ذلك الى أن يريد جميع مقدوراته بارادة واحدة ، ولا وجب اثبات ارادات له ١٥ لا نهاية لها ، فكذلك القول في التقديم تعالى .
- فان قيل : انما صح ذلك فيها لأننا نريد أفعالنا على جهة الجملة والتقديم تعالى يجب أن يريد أفعاله مفصلة .
- قيل له : ان مفارقتنا له في هذا الوجه لا تؤثر فيما ألزمتنا في ابطال ٢٠ علتك .
- وبعد ، فانه تعالى وان أراد أفعاله مفصلة جزءا فجزءا فهي متناهية ،

كما أن ما يريد من جملة أفعاله متناهية . ولا فصل بيننا وبينه الا من حيث كانت ارادته يجب أن تكون أكثر من ارادتنا لزيادة مراداته ، ولتناول الارادة لها على التفصيل مما في هذا مما قدح به فيما ألزمتهم .

واعلم أن القديم تعالى يجب أن يريد كل جزء من فعله ، لأنه تعالى عالم به ، وبالفصل بينه وبين غيره ، فيجب أن يريد أحداثه . وليس لارادة احداه حكم يتعلق بجملة منه دون آحاده . فأما ارادته لأفعاله التي يصير بها الفعل على بعض الوجوه ، فيجب أن يريد الجملة التي تختص بالحكم الذي تقتضيه الارادة بارادة واحدة ، ولا يجب أن يريد كل جزء منه ، وذلك نحو ارادته الخير والأمر والخطاب ، الى ما شاكله . فان: الدلالة قد دلت على أن جملة الحروف تصير خيرا بمقارنة الارادة لأول حرف منه .

فأما الثواب والعقاب فانه يريد كل جزء منه ، لأن ما يقتضى كونه ثوابا أو عقابا يرجع الى آحاده ، فالارادة المتناولة يجب أن تتعلق بكل جزء منه ، كما يجب ذلك في كلامه .

وأما ارادته لأفعال العباد فيجب أن تتناول أحداث كل جزء منه ، ولذلك يحصل كل جزء منه طاعة ومرادا ، وانما تكون طاعة من حيث وقعت ، وقد ارادها تعالى . وانما تختص جملة من أفعال العباد باحكام لأمر يرجع الى ارادتهم ، وليس كذلك حال الواحد منا ، وذلك لأنه تعالى يعلم أفعاله على جهة الجملة ، ولا يميز أجزاءها ، فغرضه متعلق بجملها ، فيجب أن يريدنا على هذا الحد ، وإن كان قد أريد بعض أفعاله مفصلة جزءا جزءا نحو أفعال القلوب . وهذه الجملة قد اشتقت عن الأصل في هذا الباب ، وبأن بها سقوط الشبهة .

٥

١٠

١٥

٢٠

على أنه اذا صحّ عندهم كونه مريداً لنفسه ، ولا يجب أن يريد من مراداته ما لا نهاية له ، فكيف يجب لو أراد مقدوراته بارادة واحدة أن يوجد ما لا نهاية له ؟ وهلا جاز على قولهم أن يريدوا أجمع بارادة واحدة محدثة لم تحدث مرتبة ، كما قالوا يريد ذلك لنفسه أو بارادة قديمة ، وتحدث مرتبة في أوقاتها ، فاذا كان كونه مريداً لنفسه يحيل أن يريد أمراً دون أمر ، ولم يبطل ذلك عندهم ، فهلا جاز أن يريد كل مقدوراته بارادة واحدة ؟ ولا يصح أن يريد أمراً دون أمر ، فقد ثبت أن ما أبطلوا به كونه تعالى مريداً لكل مقدوراته بارادة واحدة محدثة ، ولا يصح على أصولهم ؛ فانه لا يجب وجود ما لا نهاية من الارادات على قولنا .

١٠ (١٠) شبهة لم عشرة

قالوا : لو كان تعالى مريداً بارادة محدثة ، كما كان قول من قال : انه قد يريد خلق شيء فلا تكون مناقضة ، لأن الارادة خلق كائن . فمتى قال : يريد ما كان لا يكون ، يصير كأنه قال : يكون ما لا يكون . فاذ بطل ذلك ، بطل ببطلانه القول بأنه مريد بارادة محدثة .

- ١٥ الجواب : أن المقصد بقولنا : انه تعالى يريد كون الشيء فلا يكون ، أن المراد لا يكون لا الارادة . فليس في ذلك تناقض ، لأن المنفى كونه اذا كان غير الارادة ، فإثباتها مع فهي مرادها لا يتناقض . وهذا كقولنا إن زيدا يعتقد ما لا يكون ، ويشتهى ما لا يكون ، ويتمنى ما لا يكون . ولا يتناقض شيء من ذلك . وكذلك قول انه تعالى يأمرنا بما لا يكون ولا يتناقض ، لأن المنفى هو المأمور به دون الأمر . وكذلك القول في الارادة . ولولا أنه
- ٢٠

هذه الشبهة قد أوردتها الملقب بيرغوث لم يكن لذكرها معنى . وقد أجاب عنها أبو هاشم بما ذكرناه .

شبهة حادية عشرة لهم

قالوا : لو أراد تعالى بإرادة محدثة ، لما صحَّ قول القائل : لو شاء الله تعالى أن لا يخلق الخلق ما خلقهم ، لأن المشيئة خلق ، وذلك يتناقض .

الجواب : اثنا قد يبيِّن من قبل أن الإرادة لا تتعلق بأن لا يكون الشيء ، وانما تتعلق بحدوث الشيء وكونه . وبيِّننا أن هذه العبارة متى ذكرت ، فالغرض بها إرادة ضد ذلك ، ولذلك لا يقال فيمن لا يصح أن يؤمن يريد أن لا يكفر . وإذا صحَّ ذلك بطل قول من قال : لو شاء الله أن لا يخلق ما خلق ، لأن المشيئة تتعلق بخلقه له لا بأن لا يخلقه . وليس هذا القول بصحيح عندنا ، ولا هو قول الله ، ولا قول رسوله عليه السلام ، ولا أجمعت الأمة عليه ، فكيف يصح التعلق به .

ولا يصح أن يقال : لو شاء الله أن يخلق لما خلق ، لأن مع مشيئة خلقه لا بد من وجود خلقه . فقد ثبت أن قد الكلام لا يصح على وجه .

وبعد ، فقد يذكر والمقصد به صحيح ، وهو أنه تعالى ليس بملجأ إلى ما خلقه ، ولا محمول عليه ، وأن جميع ما يفعله موقوف على مشيئته واختياره . وذلك صحيح / (*) ولا يوجب تناقض الكلام ، لأنه لا يقصد به إلى نفع الخلق وإثبات الإرادة ، وانما يراد به ما قدمناه . وقد يقول القائل منا لصاحبه : ما الذي فعلته ؟ فيقول : ما فعلت شيئاً ، ويصح ذلك . وإن

كان الكلام فعله ، فالتعلق بما ذكره لا يصح .

(هـ) هنا انتهاء الخرم في نسخة ص

شبهة ثانية عشرة

قالوا : لو كان تعالى مريداً بإرادة محدثة لما صحَّ أن يوصف بأنه يفنى جميع الخلق ؛ لأنه إذ أفناء ، وجب أن يريد ما أفناه ، وإذا وجب ذلك وجب أن لا تنفى الإرادة الا بفناء ، وأن يريد فناءها ، كإرادة فناء المراتات . وذلك يوجب أن لا يصح أن يفنى جميع ما خلق ، وأن لا يصح خلوه من الحوادث ، فاذا بطل ذلك وجب كونه مريداً لنفسه .

الجواب عن ذلك : أنه تعالى إذا أراد فناء الخلق ، فانما يريد فعل الضد الذى ينتفى لأجله ، وهو فناء الأجسام . وإذا أراد ذلك وجب ، وإذا وجد وجب فناء الأجسام ، والفناء لا يبقى ، فينتفى فى الثالى . وكذلك الإرادة لا يصح أن تبقى فلا يصح أن يكون لها فناء تنفى به ، بل تنتفى بنفسها . فلا يجب أن لا يصح منه تعالى افناء الخلق من جميع أفعاله . ولو أراد تعالى افناء الإرادة بكرة لما صحَّ ، لأن الكراهة ان وجدت فى الثالى لم تكن نافية لها ، لأنها انتفت من حيث استحال عليها البقاء ، وان وجدت فى حالها ، فذلك يمنع من وجودها أصلا ، ولا يصح أن تنفيها . وفى ذلك سقوط هذه الشبهة .

١٥

شبهة ثالثة عشر

قالوا : لو كان عز وجل^(١) / مريداً بإرادة محدثة لوجب جواز التغيير عليه ، لأن للمريد عندكم بكونه مريداً صفة زائدة^(٢) يختص بها ، فلا يصح أن يقال انه انما يحصل مريداً بأن توجد الإرادة فقط ، كما يقال فى صفات الأفعال . وإذا لم يصح ذلك فيجب أن يكون قد تغير حاله عما كان عليه ،

٢٠

(١) عز وجل : تعالى ط (٢) زائدة : ساقطة من ط

وحصل مریدا، بعد أن لم يكن كذلك . وهذا يوجب جواز التغير عليه، على ما ألزمتكم . وبطلان ذلك يوجب كونه مریداً لم يزل ، والقول بأنه مرید لنفسه .

والجواب عن ذلك ^(١) : "أن" هذا السائل ^(٢) لا يخلو من أن يلزمنا ^(٣)

القول بأنه قد حصل مختصاً بصفة لم يكن عليها عند ارادة الأشياء ، فهو ^(٤)

الذي يريد به قوله انه يلزمكم جواز التغير عليه ، فهذا مما نقول به ، وقد

دللنا عليه ، ولا يوجب ذلك عندنا تحييره . وإن أراد أن يلزمنا اطلاق هذا

اللفظ فيه ، فلا وجه لما قاله ، لأن" الكلام على المعاني والتدح فيها بالأسماء

لا يصح ، أو يلزمنا جواز التغير عليه في الحقيقة ، من حيث قلنا ^(٥) فيه انه

مرید بعد أن لم يكن كذلك . وهذا باطل ، لأن" الشيء الواحد في الحقيقة

لا يصح أن يتغير كما لا يصح أن يتغير . وإنما يصح ذلك في مجمل الأشياء

دون الذات الواحدة ، كما أنها هي التي توصف بأنها مختلفة دون الذات

الواحدة . ومتى قيل في الذات الواحدة انها متغيرة ، فإنما يراد بذلك أنه

حصل فيها غير ما كان فيها ، كما يقال في الأسود اذا طرأ البياض عليه أنه قد

تغير ، وكما يقال في المياه انها تغيرت / علينا . وذلك مجاز ، لأنه ذكر

الشيء وأراد به ما يطرأ .

وقد قال شيخنا ^(٦) أبو هاشم قد يقال ^(٧) في الشيء اذا وجد عن عدم

(١) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) السائل : السؤال ط

(٣) يلزمنا : + السائل عنه ط (٤) فهو : وهو ط

(٥) من حيث قلنا : ساقطة من ط (٦) شيخنا : ساقطة من ط

(٧) قد يقال : ساقطة من ط

أنه تغيير من حيث حل محل تغير لون الشيء على المنظر . وكل ذلك يستحيل فيه تعالى ^(١) . وقولنا أنه مزيد بارادة محدثة لا يقتضى فيه شيئاً منه ، فقد بطل ^(٢) ما تعلقوا به .

وبعد ، فإنّ في مَنْ خالقنا مَنْ يقول الله تعالى يدرك الأشياء في الحقيقة عند وجودها ، ولا يوجب ذلك التغير عليه ، فلا يمتنع مثله في كونه مريداً بعد أن لم يكن كذلك . على أنّ الدلالة قد دلت ، على أنه مدرك بعد ما لم يكن مدركاً ، ولا يوجب تغييره . وذلك يسقط ما ذكروه ^(٣) ، وإنّ لم يوافقونا عليه .

شبهة ^(٤) . رابعة عشر .

قالوا : قد بينا ^(٥) أنّ الفعل الواقع منه تعالى على بعض الوجوه يدل على كونه مريداً ، كدلالة الفعل على أنه قادر ، والمحكم منه على أنه عالم . وكل صفة فيه عز وجل ^(٦) اقتضاها الفعل أو اقتضاها ما يقتضيه الفعل فيجب أن تكون راجعة الى ذاته ، كما ذكرتموه في كونه عالماً قادراً فيجب مثله في كونه مريداً .

الجواب عن ذلك ^(٧) : أنا لم نقل بأنه قادر لذاته من حيث دل عليه الفعل ^(٨) ، وإنما أوجبنا ذلك لدلالة دلت عليه ، وهي أنّ إثباته قادراً بقدره محدثة وقديمة محال* . وقد اختص بهذه الصفة على وجه بان بها من سائر

(١) تعالى : سبحانه ط

(٢) فقد بطل : فيبطل ط

(٣) ذكروه : سألوه ط (٤) شبهة : ب لهم ط

(٥) بينا : ثبت ط (٦) عز وجل : تعالى ط

(٧) عن ذلك : ساقطة من ط (٨) عليه الفعل : الفعل على كونه قادراً ط

- القادرين ، فيجب كونه قادرا لذاته ^(١) ، وكذلك القول في كونه عالما وحيا .
وقد بينا أن القول في كونه مريدا بخلاف ذلك ، لأن كونه مريدا لنفسه / ١٩٦
لا يصح لما بيناه ، ولا كونه مريدا بإرادة قديمة ، فيجب أن يكون مريدا
بإرادة محدثة . والفعل إنما يقتضى اختصاص فاعله بحال يبين بها من غيره .
ثم يجب أن ننظر في ذلك : فإن كان قد استحقها على وجه يقتضى كونه ٥
كذلك للنفس أو لعل ، حكم به على حسب ما يقتضيه الدليل . ولذلك
جوزنا كونه مدركا لا للنفس ، وفصلنا بينه وبين كونه حيا في ذلك .
على أن هذا القول يوجب كونه سبيحا ^(٢) محبا ، وراضيا ، ومختارا
لنفسه ، للعلّة التي لها قالوا أنه يريد لنفسه . على أن الوجه الذى عليه دل
الفعل على كونه ^(٣) مريدا ، دل على كونه ^(٤) مريدا بإرادة محدثة . لأن ١٠
وقوع الخبر خبرا يقتضى كون فاعله مريدا له ^(٥) على وجه كان يصح أن
لا يريد ، ولو كان مريدا له على خلاف هذا الوجه لما اقتضى كونه
مخبرا . ^(٥) فقد ثبت بذلك سقوط ^(٥) ما تعلقوا به .
شبهة ^(٦) خامسة عشر
قالوا : لو كان تعالى مريدا بإرادة محدثة ، لم يصح أن يقال لو لم يشأ
الله لم يخلق الخلق ^(٧) ، لأن الإرادة لو كانت خلقا ، لوجب لو لم يشأها
أن لا يخلقها أيضا . وذلك واجب في إرادة الإرادة ، وفي ذلك اثبات
(١) لذاته : ساقطة من ص
(٢) سبيحانه : تعالى ط
(٣-٢) مريدا دل على كونه : ساقطة من ط (٤) له : ساقطة من ص
(٥-٥) فقد ثبت بذلك سقوط : فسقط ط
(٦) شبهة : ب. لهم ط (٧) الخلق : ساقطة من ص

ما لا نهاية له ^(١) من الارادات ، و ارادات الارادات . وفي بطلان ذلك
ايجاب القول بأنه مرید لنفسه .

الجواب عن ذلك ^(٢) : أن القائل اذا قال : لو لم يشأ الله تعالى لم يخلق
الخلق ، فانما ^(٣) يقصد الى ما لا يخلقه الا بإرادة ، لأنه اذا علم أنه لا يفعله

الا ويجب كونه مریداً ، صح ^(٤) أن يعلق نفيه بأن لا يشأ خلقه . فأمّا

الارادة التي / يخلقها ، وإن لم يردها ، فلا ^(٥) يصح أن يقال فيها لو لم

يشأها لم يخلقها . وفي ذلك سقوط ما تعلق به . ونحن نذكر شبههم

السمعية في هذا الباب من بعد ، ان شاء الله .

(١) له : ساقطة من ص (٢) عن ذلك : ساقطة من ط

(٢) فانما : انما ط (٤-٤) ان يعلق فلا : ساقطة من ط ١١

فصل

فيما يلزمهم على قولهم بأنه مرید

لنفسه من وجوه الفساد

أحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصفوه تعالى بالقدره على أكثر مما قد
٥ أراد كونه ، لأن عندهم أن إيجاد ما لا يريد إيجاده يستحيل ، كما يستحيل
إيجاد ما لا يقدر عليه . فإذا كان عندهم أنه مرید لذاته ، فما علم أنه يريد
كونه فهو الذي يصح أن يوجد ، وما عداه يجب أن يستحيل منه إيجاده .
وهذا يؤدي إلى أن لا يوصف بالقدره على أن يخلق ^(١) أكثر مما فعله
ويفعله في كل حال ، ويؤدي إلى أن لا يوصف بالقدره على أن يخلق غير
١٠ ما خلقه في كل حال ^(٢) ، وأن ^(٣) يكلفه غير من ^(٤) كلفه ^(٥) ، وأن يريد
في تكليف المكلفين تكليفا آخر . وذلك تصريح بتعجيز الله جل وعز ^(٦) .
ومتى قالوا : يوصف بالقدره على أكثر من ذلك ، لم يخل قولهم فيه
من وجهين : إما أن يخلقه وهو غير ^(٧) مرید له ، وفي ذلك إبطال ^(٨) أصلهم
في كونه مریدا ^(٩) ، لأنهم يوجبون كونه مریدا لانتفاء السهو عنه ،

(١) أن يخلق : ساقطة من ط

(٢) في كل حال : ساقطة من ط

(٣) وأن كلفه : ساقطة من ط

(٤) من : لعلها ما (المحقق)

(٥) جل وعز : سبحانه ط (٦) غير : ساقطة من ط

(٧) إبطال : بطلان ط (٨) مریدا : أنه يريد لنفسه ط

وما جرى هذا المجرى من العلل . فمتى جوزوا أن يحدث ما لا يريد ، فقد هدموا هذا الأصل .

وان قالوا : اذا أحدث ذلك فلا بد من أن يريد : لم يخل قولهم فيه أيضا من وجهين : / اما أن يقولوا انه يريد ذلك بارادة محدثة ، وفي ذلك ١٩٧ و/

- ابطال أصلهم ، واسقاط اعتلالهم ^(١) ، وابطاب كونه مريدا لكل أفعاله
 بارادة محدثة على ما قوله ؛ أو يقولوا انه يريد لنفسه ^(٢) لأننا قدرنا
 الكلام على أنه فعل ما لا يريد لنفسه ^(٣) ، كيف كان حاله فيه . ولا يصح
 أن يقال انه يريد لنفسه لأشياء مخصوصة ، ويصح أن يريد لنفسه أكثر
 منها ، لأن صفة النفس لا يجوز أن تتغير فيدخل فيها ما لم يكن داخلا ، كما
 لا يصح أن يحصل في الثاني علما لنفسه بأشياء لم يكن يعلمها من قبل ، ولا
 قادرا لنفسه على ما لم يكن قادرا عليه فيما لم يزل . وذلك يبين صحة
 ما أئزمناهم من القول بتعجيز الله سبحانه ، وأنه ^(٣) لا يوصف بالقدرة على
 أكثر مما علم أنه يفعله ، سيما ومن قولهم انه تعالى يريد الأشياء على حسب
 ما يعلمها ، فما علم كونه يريد كونه ، وما علم أنه لا يكون يريد أن لا يكون ،
 فيجب أن يستحيل أن يريد غير ما علم أنه يريد كونه . واذا استحال وقوع
 ذلك ، واستحال وقوع ما لا يريد من جهته فيجب أن لا يصح أن يفعل أكثر
 مما علم أن يفعله على ما أئزمناهم .

فان قالوا : انه لو فعل أكثر مما علم أنه يريد كونه لكان يكون مريدا
 له لنفسه ، وان كان الآن غير مريد له .

٢٠ (١) اعتلالهم : لاعتلالهم ط
 (٢-٢) لأننا ٠٠٠٠ لنفسه : ساقطة من ص (٢) وأنه : وأن ص

قيل لهم : انّ البذل لا يصح على صفات الله الذاتية كما لا يصح على ما وجد وتفضى . ونحن نبين ذلك في الكلام في البذل ، ^(١) وذلك يسقط ما عولوا عليه . ^(٢)

فان قالوا : ما ألزمتوناه يرجع عليكم في العلم بأن يقال لكم : أيوصف / بالقدرة على أن يفعل تعالى أكثر مما علم أنه يفعله أم لا ؟ فان لم يصفوه ٥
بذلك لزمكم من التعجيز ما ألزمتوناه . وان وصفتوه بالقدرة عليه ، فخبرونا لو فعل ما علم أنه لا يفعله ، أكان يكون عالماً بأنه فاعل له أو غير عالم ؟

فان قلتم : يكون غير عالم به ، أبطلتم القول بأنه عالم لنفسه ، وأنه ١٠
لا يفعل شيئاً ، ألا وهو عالم به .

وان قلتم ^(٣) كان يكون عالماً به .

قيل لكم : أفكان يعلمه بعلم محدث أو لنفسه ؟

فان قلتم : بعلم محدث ، لزمكم كونه عالماً بعلم محدث .

وان قلتم : لنفسه ، قيل لكم : وكيف يعلم لنفسه ما لم يكن عالماً به .

وان جئوهم القول في كونه عالماً ، دخلتم فيما أنكرتموه علينا . ١٥

قيل ^(٤) له : ان الذي ألزمتكم زائل عنا فيما توهتموه ، وذلك اثباتاً

نصفه سبحانه ^(٥) بالقدرة على أكثر مما علم كونه ، لأنه انما يصح أن يفعل

الأفعال لكونه قادراً عليها ، وقد ثبت أنه قادر على ما لا نهاية له . وانما

(١-١) وذلك ... عليه : ان شاء الله ط

(٢) قلتم : ساقطة من ص

(٣) قيل : يقال ط (٤) سبحانه : تعالى ط

تقول انه تعالى ^(١) يفعل ما علم أنه يفعله ، لأن العلم يتعلق بالشئ على ما هو به ، لا أنا نجعل لكونه عالماً تأثيراً في صحة ما يفعله ، كما لا نجعل لكونه عالماً بما يفعله تأثيراً في صحة فعلنا له ، وكما لا نجعل لعلمنا بأنه يفعل الفعل تأثيراً في صحة فعله له .

- ٥ ولا فصل بين مَنْ جعل العلة في صحة وقوع الفعل كون العالم عالماً بوقوعه ، وبين مَنْ جعل وقوع المعلوم علة في كون العالم عالماً به ، أو في كون العلم علماً به . / فإذا صحَّ أن العلم بكون الشئ لا يؤثر في صحة وجوده ، فالعلم بأنه لا يفعل لا يمنع من صحة وجوده ، ووجب القضاء بأنه العلم لا مدخل له في هذا الباب أصلاً . وإذا صحَّ ذلك صحَّ القول بأنه يقدر على أن يفعل أكثر مما علم أنه يفعله . وليس كذلك حالهم لأنهم يقولون ١٠ أن الإرادة موجبة ، ولذلك قالوا : إن إرادته لو لم تنفذ لكان ذلك أمانة العجز ، ويقولون : أن من أمانة القدرة والاستيلاء وقوع مراده على ما أراد . فإذا صحَّ ذلك ، لزمهم ما ألزمناهم ، وزال عنا ذلك في العلم .
- وأما قولهم : لو فعل ما علم أنه لا يفعله كيف كان يكون حاله ^(٢) ، فمن جوابنا أنه كان يكون موجوداً مفعولاً . ويستحيل أن يقال : أنه كان لا يكون عالماً به ، أو كان يصير عالماً به ، أو كان حاله في كونه عالماً بأنه لا يقع كما كان ، لأن كل ذلك يؤثر فيما علمنا صحته من كونه عالماً لنفسه .
- فالإجابة عن السؤال أنه لا يصح ، لما في ذلك من إبطال ما علمناه ، كما نقوله في سؤال من يسأل فيقول : لو فعل ما يقدر عليه من الظلم أكان يدل على جهله وحاجته ، أو لا يدل على ذلك . وانما صحَّ لنا ذلك لأن الكلام ٢٠

(١) تعالى : ساقطة من ص (٢) حاله : ساقطة من ص

قد يصح ويفسد ، وما دل الدليل عليه لا يصح ذلك فيه . فإذا ثبت ذلك ، وثبت بذلك أنه عالم لنفسه ، فالواجب ^(١) أن لا يجاب عن السؤال بما يقدر في ذلك ، ولم يثبت للقوم أنه يريد لنفسه / ، فلا يصح أن يمتنعوا بما ألزمتهم كامتناعنا . ولأن من قولهم أن الإرادة موجبة على ما ذكرناه ٥ فحالهم في ذلك تفارق ما هوله في كونه عالماً لنفسه . وكل ذلك يبين لزوم السؤال لهم ، وسقوله عنا .

وان التزموا القول بأنه لا يوصف بالقدرة على أن يفعل أكثر مما علم أنه يريد ، ويفعله ، فهذا مع ما فيه من مخالفة الإجماع ، والخروج عن الكتاب والسنة ، باطلٌ بدلالة العقل . لأن من حق القادر أن لا تنتهى ١٠ مقدوراته ، إلا إذا كان قادراً بقدرة ، وإنما يختص بقدر من المقدورات ^(٢) إذا كان قادراً بقدرة ، لأن من ^(٣) حق مقدورها أن ينحصر ، فكيف يقال أنه يقدر على ^(٤) ما علم أنه يريد فعله ؟

على أن القول بذلك يقتضى الخروج مما يعلم من دين المسلمين باضطرار ، لأنهم لا يختلفون في أنه قادر على أضعاف ما يفعله في كل حال . ١٥ على أن الواحد منا إذا صح . كونه قادراً على ما لا يريده ، فالقديم سبحانه ^(٥) بذلك أولى . على أن القادر يقدر على الضدين ، ولا يجوز أن ^(٦) يريدتهما جميعاً ، لأن الإرادة إنما تتناول ما تحدته دون الآخر الذي لا بد من أن ينصرف عنه .

(١) فالواجب : وجب ط (٢) المقدورات : المقدور من

(٣) لأن من : ومن ط (٤) على : على قدر ط

(٥) سبحانه : ساقطة من ط (٦) يجوز أن : ساقطة من ط

وأحد ما يلزمهم على ذلك القول بأنه عز (١) وجل لا يصح كونه مختاراً للفعل ، لأنه إذا كان لا يصح أن يفعل إلا ما أَرَادَه (٢) ، وكونه مريداً للشيء يوجب كونه ، فيجب أن يكون في حكم المدخل في الفعل لكونه مريداً / وأن لا يصح ينفك من ذلك ولا من كونه مريداً . وهذا يوجب أن تكون سبيله فيما يفعله سبيله في كونه مريداً ، لأن إيجاده لما يفعله كالتابع ٥ لكونه مريداً في الوجوب .

ونحن وإن قلنا أنه متى أراد الشيء ، فلا بد من أن يقع ، فقد يصح عندنا أن لا يريد ولا يفعل أصلاً فلا يلزمنا ما ألزمناهم . وما قوله من أن المسبب يجب وجوده بوجود السبب ، لا يجري مجرى ما ألزمناهم . لأنه يجوز أن لا يختار السبب أصلاً ، ولا يفصل السبب ؛ وكل ذلك لا يتأتى لهم .

وما يقولونه (٣) من أن ما علم تعالى كونه ، فلا بد من أن يكون ، لا يجري مجرى ما ألزمناهم ، (٤) لأن العلم لا يؤثر عندنا فيما يفعله تعالى ، وإنما يتعلق به على ما هو عليه فإذا صح ذلك ثبت لزوم ما ألزمناهم (٥) .

وقد ألزمنهم شيخنا (٥) أبو علي رحمه الله (٥) القول بأنه يستحيل منه سبحانه (٦) أن يقدم ما يقدر عليه أو يؤخره (٧) عن الوقت الذي أراد إيجاده ، لأنه إذا كان مريداً لنفسه إيجاده في تلك الحال ، وما يريد إيجاده

(١) عز وجل : تعالى ط

(٢) يفعل إلا ما أَرَادَه : ينفك من ذلك ص

(٣) يقولونه : يقوله ط (٤-٥) لأن ما ألزمناهم ط ٢٠

(٥٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٦) سبحانه : تعالى ط (٧) أو يؤخره : ويؤخر به ص

- يجب وجوده على الوجه الذى أراده فى الوقت الذى أراده ^(١) ، فيجب أن يستحيل منه تأخيرته وتأخيرته عن وقته . وهذا يوجب كونه فى حكم المحمول على الفعل . ولا يصح لهم أن يقولوا أنه يصح فيه التقديم والتأخير ^(٢) ، لكنه لو قدمه ^(٣) ، لكان لا يكون مريداً لنفسه أن يوجد الآن ، وكان يكون مريداً لوجوده فى الوقت الذى قدمه ^(٤) ، لأن ذلك يوجب جواز البذل على صفات ذاته ^(٥) . ولو صح ذلك لصح عدمه بدلا من وجوده / ١٩٩ ط
- ونفيه بدلا من اثباته . وسقوط ذلك ظاهر .
- ^(٦) وأحد ما يلزمهم أن لا يكون تعالى متخيرا ولا مضطربا ، ولا موجدا لسائر أفعاله على وجه دون وجه لأنه لا شيء من هذه الأفعال الا وقد كان يجوز وقوعه على خلاف الوجه الذى يقع عليه . فلو كان انما يحصل على الوجه الذى حصل عليه لكونه مريداً لنفسه ، لاستحال حصوله على خلاف ذلك الوجه كما يستحيل كونه مريداً له على خلافه . فاذا بطل ذلك علم أن ما له يصير ذلك الفعل واقعا على أحد الوجهين هو كونه مريداً بارادة محدثة ، وكان يصح أن يحدث سواها ، فيوقع الفعل على خلاف ذلك الوجه ^(٧) . ١٥
- وأحد ما يلزمهم أنه كان يجب أن لا يصح أن يشتر عن غير ما ^(٨) أخبر عنه ، ولا أن يأمر بغير ما أمر به ، لأن حاله فى كونه مريداً اذا استحال أن
-
- (١) فى الوقت الذى أراده : ساقطة من ص
- (٢) والتأخير : ساقطة من ص
- (٣) قدمه : جـ الىه ص
- (٤) صفات ذاته : صفاته ط
- (٥) واحد ٠٠٠٠ الوجه : ساقطة من ط
- (٦) ما : من ط
- ٢ - ١٤ المغنى ج ٢

يتغير ، فكذلك القول في كونه مخبراً وأمرأ ؛ وهذا بخلاف دين المسلمين .
فيجب بطلان ما أدى إليه هذا . والعقل قد دل على أنه قادر على إيجاد أكثر
مما أوجده من الأخبار والأوامر .

- وأحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصح أن يكره نفس ما أراده ،
وسيريده ، على الوجه الذي يريده على البذل . ومن حق القادر أن يكره (١)
نفس ما يريده ، كما يقدر على الشيء وضده . ومتى وصفوه بأنه يريد
لنفسه أدى الى استحالة ما قلناه عليه ، وذلك قصص . / و ليس صحة كونه
جاهلاً بدلاً من كونه عالماً من هذا بسبيل ، لأن من صفة الاقتدار أن يصح
من القادر أن يريد الشيء وضده ، ويصح أن يريد الشيء ويكرهه ، وصحة
ذلك فيه تقتضى (٢) كونه قادراً ، وإن كان وقوع بعض ذلك يقتضى النقص ،
كما قوله في الإفعال التي تقدر عليها ، وإن كان فيها ما لو وقع لكان
قصصاً .

- وكون الجاهل جاهلاً ، والعالم عالماً ، لا يتعلق بالاقتدار ؛ ولا يجب
ذلك على ما قدمناه . ويثبت ذلك أن من حق القادر المتخلى بينه وبين
الفعل أن يصح أن يتصرف عن ارادة الشيء ، كما يصح أن يقدر عليه ؛
وحال الارادة في ذلك حال المراد الذي يصح منه الاقدام عليه والانصراف
عنه ، وكونه مريداً لنفسه يحيل ذلك (٣) ، فيجب القول بفساده .
وأحد ما يلزمهم على ذلك أن لا يصح أن يفعل المكلف أكثر مما علم الله

(١) أن يكره : أن يصح أن يكره ط

(٢) تقتضى : تقتضى ص

(٣) ذلك : ساقطة من ط

سبحانه (١) أنه يفعله ، لأن في تجويز ذلك إيجاب كونه تعالى مثيراً بأكثر مما أراد أن يفعله من الثواب . وهذا لا يصح مع كونه مريداً لنفسه على ما بيناه ، فيجب القول بفساد ما أدى إليه .

فإن قالوا : أنا كذلك نقول ، لأن القدرة عندنا مع الفعل ، وهي موجبة له ، فلا يصح أن يفعل المكلف أكثر مما يقدر عليه سبحانه (٢) ، وهو الذي علم الله أنه سيفعله .

قيل له : فيجب أن لا يصفوا القديم تعالى (٣) بأنه قادر على أن يقدره على أكثر من ذلك ، لأن القول (٤) بذلك يؤدي / الى ما قدمناه ، فإن ارتكب ذلك ترك قوله . لأن من قولهم الله تعالى قادر على أن يقدره على فعل الايمان ، وان كان كافراً ، وعلى فعل الطاعة ، وان كان عاصياً ، وخالف أيضاً ما عليه المبطلون ، وان وصفه بذلك (٥) لزمه ما قدمناه .

(*) على أن كون المريد مريداً للشيء على وجه ، لا يصح أن ينفك منه في أنه قصص لكونه مقدماً على الفعل على وجه لا يمكنه أن ينفك منه . وكونه مريداً لنفسه يوجب ذلك .

ويستد فأن المريد اذا كان هذه حاله جاز أن يختار خلاف ما أراده ، كما نقوله في أحدنا اذا اضطره الله تعالى الى ارادة ما يضره ، وذلك يوجب كونه مريداً للشيء ، وان كان فاعلاً لنفسه ، وذلك قصص . وقولهم بأنه سبحانه مريد لنفسه قد اقتضاه فيجب فساد .

(١) سبحانه : تعالى ط
(٢) سبحانه : تعالى ط
(٣) لأن القول : والقول ط (٤) بذلك : بالقدرة على ذلك ط
(٥) على أن : ابتداء سقط من ط

على أن كونه مريداً لنفسه يوجب كونه مريداً للقبائح على الوجوه التي
يصبح أن يراد عليها ، وذلك في النقص أدخل من كونه جاهلاً ، فيجب فساد
ما أدى إليه ، ويجب على قولهم أن يكون مريداً للشيء قبل أن يفعله ،
وذلك قص في مَنْ لا تجوز عليه المشقة في الفعل ، وتعجل المسرة
والنسيان . فيجب بطلان ما أدى إليه .

٥

على أن كون المريد مريداً لما ينهى عنه ويسخطه قص . وقولهم انه
مريد لنفسه يوجب ، فيجب بطلانه (*) .

على أن كونه عز^(١) وجل مريداً لنفسه يوجب أن لا يصح أن يثب
أفعاله حسنة ، / لأنه لا يمكن أن يقال انه سبحانه يوقعها على وجه يحسن ،

٢٠٩ و /

١٠

ولا يوقعها على وجه يقبح ، لأن كونه مريداً لنفسه
يوجب أن لا يصح أن يوقعها الا على الوجه الذي يقتضيه ما هو
عليه في ذاته . وهذا يؤدي الى أن لا يوثق بحسن أفعاله ،
وصدق قوله ، وكونه آمراً لحسن ونهاياً عن قبيح ، ولا يوثق بوعد
ووعيده ، وأن لا يؤمن أنه يبعث الأنبياء للضلالة ، وأظهر المجزآت على
الكذابين من المضالين ، وأنه قبَّح الحسن ، وحسَّن القبيح . لأن كونه
مريداً لنفسه أوجب ذلك ، وأن لا يصح أن تقع أفعاله الا على هذا الوجه .
وفي هذا هدم الشريعة ، لأن مدارها على الكتاب والسنة .

١٥

وقد علمت أن على هذا القول لا يمكن أن يوثق بهما ، وفيه إبطال
أدلة العقل أيضاً . لأنه يجب أن لا يأمنوا أنه تعالى أراد إيجابها على وجه

(٥) على أن كون بطلانه : مناقضة من ط

٢٠

(١) عز وجل : سبحانه ط

لا يدل ، أو على وجه يدل ، على خلاف ما يجب أن تدل عليه ، وأراد كون
الجهل علماً ، فلا يوثق بدليل ولا علم ، سيما على قولهم إن الأشياء إنما
تحصل على ما هي عليه ، لكونه تعالى مريداً لها .

(*) على أن "كون المريد منا مريداً للضدين من فعله نقص . وقد بينا أنه
يلزمهم القول بذلك متى قالوا أنه مريد لنفسه . وقد بينا من قبل ما يلزمهم
على ذلك من وجوه الفساد ، واعتمدنا عليه دليلاً في المسألة . وكل ذلك
مما يمكن أن يلزموا إياه على قولهم ، فلا وجه لاعادته (*) .

وسنبيّن من بعد ما يلزمهم على قولهم / بأنه مريد لكل شيء من ٢٠١ / هـ
وجوه الفساد .

فصل

فيما يجوز أن يريد القديم تعالى من فعله

وفعل غيره وما لا يريد وما يتصل بذلك ^(١)

- اعلم أن جميع ما يفعله تعالى يجب كونه مريداً له ، إلا الإرادة ، فإنه لا يريد . وليس في أفعاله تعالى ^(٢) شيء يريد عندنا قبل حدوثه إلا المسببات ، فإن شيخنا ^(٣) أباهاشم جوز أن يريد سبباً ^(٤) في حال المسبب ، وجوز أن يريد قبل حال المسبب ، وذكر ذلك في الجامع ، وقال في النقض على عباد أنه يريد في حال السبب ، وهو الأول ، لأن المسبب يجب وجوده بوجود سببه . فالإرادة إذا قارنت سببه كأنها مقارنة له . ولأن تلك الحال هي حال تعلق المسبب به ، وإذا انقضى السبب يصير في حكم فعل غيره ، فلا يكون إرادته اعتبار .
- وما يريد من ذلك على قسمين : منه ما يريد أحداثه فقط ، ومنه ما يريد أحداثه ويريد إيقاعه ^(٥) على وجوه مخصوصة . وما هذه حاله عند أبي علي يجب أن يريد أحداثها ويريد إيقاعها ^(٥) على الوجه الذي تقع عليه أملاً بإرادة أو بإرادتين .

١٥

(١) وما يتصل بذلك : ساقطة من ط

(٢) تعالى : ساقطة من ط

(٣) شيخنا : ساقطة من ط

(٤) سببانه : تعالى ط

٢٠

(٥-٥) علي وجوه ... إيقاعها : ساقطة من ص

وعند شيخنا ^(١) أبى هاشم ارادة احدثه على وجه تغنى عن ارادة احدثه ، كما قاله فى الخبر والأمر .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم : متى كان غرض الواحد منا المسبب ، وليس له سبب مخصوص ، فقد يصح أن لا يريد المسبب . وهذا لا يتأتى فى فعاله عز وجل ^(٢) ، لأنه لا بد من أن يكون له فى فعل السبب غرض ،

والا لم يكن ليفعله / ويفعل مثل السبب . فقد صح^١ اذن أنه تعالى يريد جميع أفعاله ما خلا الإرادة . وعلى ما قاله شيخنا رحمه الله ^(٣) من أنه تعالى لا يجوز أن يحدث شيئا من الأجسام والأعراض الا ويريد الاستدلال بها والاعتبار ، لا يجب أن يكون مريداً لجميعها بإرادة سوى ارادة احدثها ، لأن^٢ ارادة الاستدلال تتعلق بفعل غيره لا بالمستدل به ، فليس لأحد أن يعترض بذلك على ما قدمناه .

ولا يكره عز وجل عندنا شيئا من أفعاله البتة ، لأنه لا فائدة فى كراهته لها ، لأن أحدنا انما يحسن منه أن يكره بعض أفعاله لتجرى الكراهة مجرى الصوارف عن فعله ، أو ليكون لطفاً ومصلحة^٣ ، أو ليكون توطينا للنفس على أن لا يفعل المكروه ، أو لنفع يحصل له فيها . وكل ذلك لا يتأتى فيه سبحانه ، فلذلك لا يكره شيئا من أفعاله البتة .

فأما أفعال عباده ، فانما يريد من جميعها المبادات ، كالواجبات والنوافل . فأما المباح والمعاصى فانه لا يجوز أن يريدها ، ويكره عندنا المعاصى كلها .

(١) شيخنا : ساقطة من ط

(٢) عز وجل : تعالى ط (٣) رحمه الله : ساقطة من ط

فأما ما يقع من غير المكلفين فلا يريد شيئاً منها ، ولا يكرهها ، لأنه وإن^(١) وقع منهم القبائح ، فكراهتها لا فائدة فيه . ولو علم تعالى أنه متى أعلم عباده أنه يكره القبائح من البهائم صلحوا عنده ، لحسن منه لما فيه من اللطف ، كما تحسن سائر الألفاظ . وكل ما يريده من المكلف ، فإنما يريده قبل وقت الفعل ، كما يأمر قبل وقته . وكذلك القول في الكراهة والنهي^(٢) .

٢٠٧ ط / وقد قال شيخنا^(٣) / أبو هاشم أنه تعالى^(٤) لو كره فِعْلٌ غَيْرِهِ في حال وجوده^(٥) إذا كان قبيحاً لم يمتنع أن يحسن ذلك ، إذا كان داعيه له إلى أن لا يفعل أمثال ذلك القبيح . وقال : لا يحسن منه تعالى أن يريد فعل غيره في حاله .

١٠ وقد قال شيخنا^(٦) أبو عبد الله رحمه الله^(٧) : لا فَرْقَ بين الأمرين في أنه قد يحسن منه^(٨) إذا علم أن فيه لطفاً .

^(٨) وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة ، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه ، ويرضاه ، ويختاره لنا ، ويشاؤه . وما لا (يريد) * ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويغضه . فهذه جملة ما نذهب إليه .^(٩)

وقد بينا من قبل ما نقوله المجبرة في هذا الباب ، وأنهم يقولون أن

- (١) وإن : أن ط (٢) والنهي : ساقطة من ط
(٣) شيخنا : ساقطة من ط (٤) تعالى : سبحانه ط
(٥) وجوده : ساقطة من ط (٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٧) منه : ساقطة من ص (٨-٩) وقد بينا ... إليه : ساقطة من ص
(٩) يريد : زيادة يقتضيها السياق (المحقق)

جميع الكائنات يريدنا سبحانه ، وجميع ما لا يكون يكرهه ، وأنهم يقولون في القبائح أنها مرادة له ، كما يقولونه ^(١) في المحسنات ، وإن كان فيهم مَنْ لا يطلق ذلك ^(٢) في القبيح ويقول : انه تعالى يريد كونه قبيحا فاسدا متناقضا ، ولا يطلق القول ^(٣) فيه . وفيهم مَنْ يقول : انه يريد خلق الكفر ، ولا يريد كون الكافر كافرا ، ولا اكتسابه اياه . ونحن ^(٤) نأتي من بعد على افساد ^(٥) قولهم ، وندل على صحته ما نذهب اليه في ذلك .

(١) يقولونه : يقولون ط

(٢-٢) في القبيح ... القول : ساقطة من ص

(٣-٣) نأتي . افساد : تبين من بعد فساد ط

فصل

في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغب فيه
من العبادات وأنه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرهها .

(١) - دليل

- ٥ اعلم أن الذي يدل على ذلك أنه سبحانه لا يجوز أن يجعل المكلف على الصفة التي يجب معها أن يكلفه ^(١) مع قدرته على أن يجعله على خلافه ، الا وقد أراد منه فعل ما يؤديه الى الثواب ، ليكون معرضاً له لمنزلة عالية . وكما يجب أن يريد منه ذلك فلا بد من أن يكره منه ^(٢) ما زجره عن فعله ، وما يؤديه الى العقاب . فهذه دلالة عقلية على صحة ما قدمناه .

٢٠

٢٠٣ د/ فان قيل : ولم / قلتم ان " جعله المكلف على الصفة التي معها يجب تكليفه ، يقتضي أنه قد أراد منه العبادات ، وكره منه المعاصي ؟

- قيل له : انه اذا شَهِىَ اليه القبح ، وأكمل عقله ، ومكنه منه ^(٣) ، وخلي بينه وبينه ^(٤) ، ولم يَغْنِهْ بالحسن عن القبيح ، أو يُلْجِئْهُ الى أن لا يفعله ^(٥) مع قدرته على أن يغنيه بالحسن عن القبيح أو يلجئه الى أن لا يفعله ^(٥) ، أو لا يكمل عقله ، فيجب أن يكون انما جعله كذلك

١٥

(١) أن يكلفه : تكليفه ط (٢) منه : ساقطة من ص
(٣) منه : ساقطة من ط (٤) وبينه وبين العقل ط
(٥-هـ) مع قدرته ... يفعله : ساقطة من ص

ليعرضه للثواب بتحمل ما يَشْقِ عَلَيْهِ من فعل الواجب الذي تُثَرُّ ثَمَمُه عنه ، واجتناب القبائح^(١) التي شَهَّاهَا^(٢) إليه ؛ والا كان يجب أن يكون مغنيا له بالقبيح^(٣) . وقد بينا^(٤) أنه سبحانه حكيم لا يجوز أن يغري بالقبائح . فما^(٥) يقتضى كونه غير مُغَرِّ بها يجب اثباته ، وهو كونه مريدا للواجب وكارها للقبيح .

٥

وانما قلنا : لو لم يَثَرِدْ منه فعل ما كلفه لكان مغنيا ، لأنه لا يمكن أن يقال انه خلق فيه الشهوة والنفور لا^(٦) لغرض ،^(٧) لأن ذلك يوجب كونه عابثا في خلقهما ؛ وذلك لا يصح عليه . فلم يبق الا أنه خلقهما لغرض^(٨) ، وليس هناك غرض الا الاغراء بفعل ما شَهَّاه اليه ، أو تعريفه بذلك للثواب ، وذلك لا يكون الا بأن يَرِدَ منه اجتناب القبائح^(٩) والاقدام على الواجب .

١٠

ولا يلزم على ذلك أن يكون مغنيا بخلق شهوة القبيح في البهيمة ، لأن هناك وجهاً يَحْسُنْ لأجله خلقُ الشهوة فيها^(١٠) ، وهو أنه كلفنا منعها من القبيح لتكون الى الامتناع من فعله أقرب ، أو لأنه^(١١) علم أن شهوتها للاضرار بنا توجب التوقى منها ، وفي التوقى منها صلاح لنا في الدين ، لتكون أقرب الى أن تتوقى الماصى جذر النار . واذا حصل في / ذلك

١٥

٢٠٣/ظ

(١) القبائح : القبيح ط (٢) التي شهَّاهَا : الذي شهَّاه ط

(٣) بالقبيح : بالقبيح ط (٤) بينا : ثبت ط

(٥) فما : كما ط (٦) لا : وليس ط

(٧-٧) لأن ذلك ... لغرض : ساقطة من ط

٢٠

(٨) اجتناب القبائح : اجتنابه من

(٩) فيها : ساقطة من مي (١٠) أو لأنه : ولأنه ط

هذه ^(١) الفائدة ، حسن أن فعله ؛ وذلك لا يصح فيما يخلقه ^(٢) فينا ^(٣) من الشهوة . فلو لم يترد التمرض للشواب ^(٤) لوجب كونه مغنياً بفعله لا محالة . ولا يصح أن يكون مشعراً ^(٥) إلا بأن يريد فعل ما نصل به اليه ، ويكره فعل ما نصل به الي حرمانه واستحقاق العقاب . وهذه الطريقة نستقصيها عند الكلام ^(٦) في أنه تعالى قد كلف وعرض للشواب .

وما أوردناه الآن كاف في الدلالة على أنه سبحانه يجب أن يكون مريداً للطاعات ^(٧) كلها ، وكارهاً للمعاصي .

(٢) — دليل

ومما يدل على ذلك أن "إرادة القبيح" ^(٨) قبيحة . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، فيجب القطع على أنه عز وجل ^(٩) لا يريد القبيح . وإذا ثبت ذلك ، ثبت كونه مريداً للواجبات .

فإن قيل : ولم قلتم أن "إرادة القبيح قبيحة" ؟

قيل له : لأن الواحد منا متى علم كونها إرادةً لقبيح ، علم قبحها ، مع زوال اللبس ، كما إذا علم الظلم ظلماً علم قبحه مع زوال اللبس ، فيجب أن يكون المقتضى لقبحها كونها إرادةً للقبيح على ^(١٠) ما ذكرناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا صح كون اعتقاد ^(١١) القبيح حسناً ،

(١) هذه : ساقطة من ص (٢) يخلقه : خلقه ط

(٢) فينا : عبثاً ط (٣-٤) لوجب ... معرضاً : ساقطة من ص

(٥) عند الكلام : ساقطة من ص (٦) للطاعات : للطاعة ص

(٧) إرادة القبيح : إرادته للقبيح ط (٨) عز وجل : تعالى ط

(٩) على ما : كما ط (١٠) اعتقاد : ساقطة من ص

وكذلك القدرة عليه ، والشهوة له ، فهلا جاز أن تكون ارادة القبيح حسنة ،
وانّ تعلقت بالقبيح ؟

قيل له : انّا لم نقل انها قبيحة لتعلقها بالقبيح حتى يلزم ما ذكرته ،
وانما / قلنا انها اذا كانت ارادة لقبيح ، وعلم ذلك من حالها ، علم قبحها ،
واستحقاق ذم فاعلها ؛ فوجب أن يكون تعلقها بالقبيح في أنه يوجب
قبحها ، ككون الكذب كذبا ، والظلم ظلما ؛ ولم نجد اعتقاد القبيح ،
وشهوته ، والقدرة عليه ، بهذه الصفة ، فلا يجب حمل بعض ذلك على
بعض . وفي ذلك سقوط هذا السؤال .

على أنّا كما نعلم قبح ارادة الظلم فقد نعلم حسن العلم بالظلم ، وكما
نعلم أن ذلك قص ، فقد نعلم أن هذا مدح ، فكيف يقاس أحدهما على
الآخر ؟

ولا يمتنع ما قلناه قولهم انها لا تقبح من الله تعالى ^(١) ، وانّ قبحه
منا ؛ لأننا لم ندر أنّ عليهم قبحها على كل وجه ضرورة ، وانما ادعينا
ذلك في الشاهد . فاذا ^(٢) صح ما ادعينا ، وثبت أن المتقضى لقبحها هو
كونها ارادة للقبيح ، دون حال الفاعل من كونه مربوبة محدثا منها ،
ودون سائر أوصافها ، فيجب أن هضى بقبح ذلك من كل فاعل ، على
ما بيناه من قبل .

وقد دللنا من قبل على أنّ القبيح انما يقبح لوجه يقع عليه ، لا لأمر
يرجع الى فاعله ، وبينّا أنّ ذلك الوجه يجب كونه مقولا ، ولا وجه
يعقل في قبح ارادة القبيح سوى كونها ارادة للقبيح ، فيجب القضاء

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) فاذا : واذا ط

بقيها ، وأنه تعالى مع حكيمته لا يجوز أن يفعلها . وهذا هو الذي

يقوله شيوخنا : أن " مريد السفة سفيه " / ، فإذا تعالى عن السفة

— سبحانه (١) — فيجب أن لا يريد القبيح . وقد بينا من قبل أنه لو لم

يكن مريدا بارادة محدثة لوجب أن يكون مريدا للمقبحات ، لما في ذلك

من اثباته على صفة قص . وبيّنا أن " صفة النقص انما تكون قصا للأمر ٥

يرجع اليها ، لا من حيث كان مستحقة (٢) لملة أو لا لملة . ودللتنا على ذلك

بكون الجاهل جاهلا وبغيره ، وهذا يبيّن صحة ما قدمناه ؛ (٣) لو لم

يثبت أنه مريد بارادة محدثة ، فكيف وقد ثبت ذلك بما قدمناه (٤) . على أنه

إذا صح أن الأمر بالقبيح يقبح ، وكان الذي له قبح كونه أمرا بالقبيح ،

والمصحح لكونه كذلك هي الارادة ، فيجب أن تكون قبيحة لتعلقها بالقبيح، ١٠

لأن غيرها إذا كان يقبح من حيث تعلق بالقبيح لأجلها ، فهي (٥) إذا تعلقت

بالقبيح لنفسها أولى بأن تكون قبيحة .

ولا يلزم على ذلك ما قوله من أن الفعل القبيح يستحق به الذم لكون

فاعله عالما ، ولا يستحق الذم على كونه عالما (٥) وان كان هو المصحح

لاستحقاق الذم على القبيح ، وذلك (٥) لأن كونه عالما منفصل من فعل ١٥

القبيح ، فيجب أن يتعلق الذم به ، وان كان من شرطه تقدم كونه عالما ،

أو ممكننا في العلم به ، ليصح أن يحترز من فعله .

(١) سبحانه : ساقطة من ط

(٢) مستحقة : مستحقة من ص

(٣-٢) لو لم ... قدمناه : ساقطة من ص

(٤) فهي : كان ط

(٥-٥) وان كان ... وذلك : ساقطة من ص

وليس كذلك حال الإرادة ، لأنَّ الأمر بها يصير أمراً ، ولا ينفصل أحدهما من الآخر . فإذا وجب كونه أمراً لتعلقه بالقيح لمكان الإرادة فهي نفسها بأن قيح أولى . فإذا صح بهذه الدلالة أيضاً أن إرادة القيح قيحة ، فيجب أن لا يصح منه سبحانه أن يريد القبائح ، لأنه قد ثبت بما قلناه أنه حكيم لا يختار فعل القيح .

٥ / على أن إرادة القيح إذا خلت من شع ، ودفع ضرر ، علم قبورها / ٢٠٥
ضرورة ، فلا يخلو من أن يكون وجه قبورها تريها من شع ودفع (١)
ضرر ، (٢) أو كونها إرادة للقيح .

ولا يجوز أن يكون وجه قبورها ما ذكرناه أولاً (٣) ، لأن ذلك يوجب أن إرادة الحسن (٤) أيضاً لا تحسن إذا خلت من ذلك أو ما يجري مجراه من تعلقها بها فيه شع . وإذا ثبت أن إرادة الحسن (٥) لا تشاركها إرادة القيح ، وإن استويا في النفع ، أو دفع الضرر ، أو ما يجري مجراه خصوصاً إذا تعلقت بفعل الغير ، فيجب أن يكون وجه قبورها كونها إرادة للقيح . وذلك يصح القول بأنه تعالى لا يختار فعلها لكونها قيحة .

(٣) — دليل

١٥ وما يدل على أنه تعالى يريد المبادات ، ويكره القبائح ، أنه عز وجل قد ثبت كونه أمراً بالمبادات (٦) ومشرعاً في فعلها . وقد دللنا من قبل على أن الأمر لا يكون أمراً لصورته ولا لسائر أحواله ، وإنما يكون أمراً

(١) ودفع : أو دفع ط (٢-٢) أو كونها ٠٠٠ أولاً : ساقطة من ط

(٢-٢) أيضاً ٠٠٠ الحسن : ساقطة من ص

(٤) بالمبادات : بها ط

لارادة الأمر من المأمور ما أمره به ، ولذلك يساويه في الصيغة ، وسائر
 الأحوال ^(١) ، ما ليس بأمر ^(٢) ^(٣) نحو قوله : « واستفز مَن استطعت
 منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك ورجلك » ^(٤) ^(٥) . وقد بينا من
 قبل أن لا يكون أمراً لارادة أحداثه ، ولا لارادة ^(٦) كونه خطاباً لمن هو
 خطاب له ، ولا لعلم العالم به ولا لمتعلقه ؛ فيجب أن يكون انما صار ^(٧)
 أمراً لارادة المأمور به . وقد بينا ذلك بالشاهد ^(٨) ، لأن الواحد منا
 لا يأمر بالشيء الا ويريده ، ومتى لم يرده لم يكن القول الواقع من جهته
 أمراً . وبيننا ذلك بالسؤال ، لأنه لا / يكون سؤالاً الا اذا أراد السائل
 من المسئول فعل ما سأل . والأمر معناه معنى السؤال ، وانما يختلفان في
 الرتبة ^(٩) . فيجب أن لا يكون أمراً الا بارادة المأمور به .
 وكل ذلك يبين أنه سبحانه يريد من العباد كل ما أمرهم به ، فعلوه أو لم
 يفعلوه ، وأنه يريد من الكبار فعل الايمان الذي أمرهم به ، وان لم
 يفعلوه ، لسوء اختيارهم . وبيننا من قبل أنه لا يمكن أن يقال ان الأمر
 أمر " لا لمة ، وأن ما يكون أمراً يستحيل كونه غير أمر ، فلا طائل في
 اعادته .

والقول في النهي ودلالته على أن الناهي كاره للنهي عنه ، كالقول في

(١) وسائر الاحوال : ساقطة من ط

(٢) الاسراء ١٧/٦٤ (٣) بأمر : بأمره ط

(٤) نحو ٠٠٠٠ ورجلك : ساقطة من ط (٥) لارادة : ارادة ص

(٦) انما صار : ساقطة من ط

(٧) بالشاهد : ساقطة من ط

(٨) الرتبة : الرتب ص

الأمر ، والطريقة فيهما واحدة . والشاهد بين من حال النهي مثل ما بينه من حال الأمر في جميع ما قدمناه .

وكذلك القول في التهديد أنه يدل على كراهة المتهدد للفعل الذي تهدده فيه . فإذا صح أنه تعالى قد نهى كل مكلف عن القبيح ، ^(١) فيجب كونه كارهاً لها ^(٢) ، كان ممن يتقدم على القبيح أو ممن المعلوم من حاله أنه لا يقدم عليه . وهذا بين أنه تعالى مرید للعبادات ، كاره للقبائح .

ولا يلزم على ما قلناه أن يريد المباحات ، لأن ما ورد في الكتاب من مبيحة الأمر بها ليس بأمر في الحقيقة ، وإنما هو إرشاد وإباحة ، وذلك يقتضى إرادة الشيء لا محالة كما يقتضيه الأمر . فقد صح أنه تعالى مرید للعبادات وكاره للقبائح ، وأن ما يريد إنما يريد كونه ؛ وكذلك ما يكرهه .

فلا ^(٣) يصح أن يقال أنه / وإن كره القبيح فإنما يكره أن لا يكون أو يكره كونه ^(٤) حسناً ، لأننا قد بينا فساد ذلك ، فيجب أن يريد العبادات على الوجه الذي أمر بها ، ويكره المقتضيات على الوجه الذي نهى عنها .

يبين ما قدمناه أنه تعالى ^(٥) قد يفعل من الترغيب في الإيمان ، والترغيب له ، والوعد عليه بالثواب والإلطاف ، وسائر ما يكون عنده إلى ^(٦) فعله أقرب ؛ ويفعل من الزجر عن الكفر والتخويف والتهديد والتشجيع وسائر ما يكون عنده إلى أن لا يفعله أقرب . وذلك يقتضى أنه مرید للإيمان كاره لتركه ، لأن ذلك هو أدل الأشياء على إرادة المرید وكرهاته . ألا ترى

(١-٢) فيجب ... لها : ساقطة من ط

(٣) فلا : لا ص (٤) كونه : كونه ط

(٥) تعالى : ساقطة من ط (٦) عنده إلى : عند ط

أن غاية ما يستدل به على ارادة المريد منا صلاح^(١) غيره هو ما قدمناه ،
فاذا دل ذلك على الارادة والمحبة في الشاهد ، فيجب أن يدل عليه في
القائب ، لأن مدلول الدلالة لا يختلف .

ولا يقدر في جميع ما قدمناه وجود مآظاهرة ظاهر الأمر والترغيب^(٢)
غير دال على أنه مريد ، لأن ذلك انما لم يدل لقيام الدلالة على أن المراد
له غير ظاهره ، فلأدليل يوجب صرفه عن ظاهره ، فيجب أن يدل على ما قدمناه .
وليس لأحد أن يقول : انا نقول^(٣) انه تعالى قد أراد كون الايمان
حسنا مدحوا مرضيا ، وأن لم يرد كونه . فقد قلنا انه تعالى مريد لما
أمر به ، ورغب فيه على بعض الوجوه . وذلك أن الأمر يقتضى كون الأمر
مريداً لما أمر / به ، ورغب فيه على بعض الوجوه . وذلك أن الأمر يقتضى
كون الأمر مريداً للمأمور به على الوجه الذى أمر به . وكذلك القول فى
الترغيب . وانما أمر الله تعالى بإيجاد الايمان واحداً ، فيجب أن يكون
مريداً له على هذا الوجه .

على أننا سنبين من بعد أن كونه حسنا لا تتناولوه الارادة ، وأن الارادة
انما تتناول احداث الايمان ، أو احداثه على بعض الوجوه ، اذا كان ذلك
الوجه مما يحصل عليه بالفاعل . وذلك يسقط ما ذكره^(٤) . وهذا يعينه
يسقط قولهم انه عز وجل^(٥) ما نهى عنه من الكفر والقبح^(٦) أن يكون
حسنا مرضيا ، فلا وجه لاعدته .

(١) منا صلاح : اصلاح من (٢) والترغيب : ساقطة من من

(٣) انا نقول : ساقطة من ط (٤) ذكره : ذكره ط

(٥) عز وجل : تعالى ط (٦) والقبح : والكفر من

وليس لأحد أن يقول : لو كان الأمر والترغيب يدلان على إرادة الأمور به لوجب كونهما دالين على ذلك على كل وجه ، لدلالة الفعل على أن فاعله قادر . وذلك لأن الفعل قد يدل بمجرد على كونه قادراً وقد يدل بوقوعه على وجه الاتساق على كونه عالماً ، فكذلك القول لوقوعه ^(١) على وجه يدل على ^(٢) إرادة القائل إذا كان القائل حكيماً . وإنما خالف في دلالة على إرادة الفاعل ما قدمناه ، لأنه يفترق في دلالة إلى حال فاعله من حيث صح من غير الحكيم أن يثبت في أقواله ولا يقصد بها ظاهر ما وضعت له من غير دلالة .

ولو جازنا فيه تعالى ذلك لأدى إلى أن لا يعلم شيئاً بأقواله على وجه ، فيجب أن يدل على جميع أقواله على أنه يريد بها ما / وضعت له ؛ ^{١٠} / ٢٠٧
إلا أن يدل دليل ^(٣) على خلافه ؛ لذلك يحمل عموم خطابه على ظاهره ، وكذلك خصوصه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن يأمر تعالى ^(٤) أهل الجنة بالكل والشرب ، وإن لم يردهما ، فهذا دلّ ذلك على بطلان ما تعلقتم به ؟ وذلك لأن عند شيخنا ^(٥) أبي هاشم رحمه الله ^(٥) قد أراد منهم فعلهما ، وإن لم يكن مكلفاً لهم من حيث لم يلزمهم ما عليهم فيه مشقة . وإنما حسن أن يريد ذلك منهم ليحظم سرورهم بما يصل من الثواب إليهم . فليس فيما سأل عنه قدح فيما ذكرناه .

(١) لوقوعه : أي وقوعه ط (٢) على : ساقطة من ط

(٣) دليل : الدليل ط (٤) تعالى : ساقطة من ط

(٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(*) وقال رحمه الله : ان " قوله تعالى لأهل النار « اخسئوا فيها » (١)

هو رد لهم مع ضرب من الاستخفاف ، وذلك ظاهر في الشاهد لأنه لا يقصد به الأمر ، فلذلك لم يدل منه تعالى على أنه مريد لما تتأوله .

فأما قولهم الله سبحانه قد أمر مَنْ عليه الدين بقضاء الدين ، وإن

- لم يرد منه ذلك إذا كان المعلوم أنه لا يقضى ؛ لأنه لو كان أراد لوجب
 متى استثنى مشيئة الله فيه فلم يفعله أن يكون كاذبا لعلنا أن الله سبحانه
 قد شاء ذلك منه . وفي بطلان ذلك عند الأمة ، لأنهم جميعا يخرجونه
 بالاستثناء من أن يكون خائفا أن كان خائفا ، دلالة على بطلان
 ما استدلتهم به فقلط (*) لأن (٢) الاستثناء الواقع ممن عليه ، ليس

- المقصد / به استثناء ارادته تعالى وإنما يراد به مشيئة الاجاء أو التسهيل ،
 أو يقصد به توقف الكلام عن أن يراد به ظاهره ، على ما سنبينه من بعد .
 وفي ذلك اسقاط ما تعلق به ، (٣) من أمر الله تعالى بقضاء الدين (٤) .

وقد بينا أن قوله تعالى في قصة ابراهيم : « انى أرى في المنام أنى

أذبحك » (٥) الى قوله : « افعل ما تؤمر به » لا يجوز أن يكون على

- ظاهره في أنه قد أمر بالذبح ولم يرد منه ، بل أمر بمقدمة الذبح وظن أنه
 سيؤمر بالذبح ، الذى هو الغرض بمقدمته ، فلم يحصل من ذلك أنه
 تعالى أمره بما لم يرد منه . ونحن نبيّن القول في ذلك عند ابطال قول
 مَنْ يجوز البدء على الله تعالى .

(١) المؤمنون ٢٣/١٠٨ (٥-هـ) وقال رحمه الله ... فقلط : قال كلاما

جوابه ط (٢) لأن : فأما ط (٣-٢) من أمر الله تعالى بقضاء الدين :

ساقطة من ص (٤) الصافات ٣٧/١٠٢ .

فإن قيل : أليس قد أمر الله تعالى وأوجب أن يشكر على نعمه ، ولا يجوز أن يريد ، لأنّ أداء الشكر نعمة من الله سبحانه يلزم الشكر عليه ؛ وهذا يوجب الثبات ما لا نهاية له من الشكر ، وشكر والشكر ؛ ولا يصح أن يريد كل ذلك وأنّ أمر به . وفي ذلك إبطال ما ذكرتم .

قيل له : هذا بعينه يوجب أن لا يكون تعالى قد أمر بالشكر وأوجه لاستحالة إيجاب^(١) ما لا نهاية له ، وأى شيء ذكره في الأمر دافعا به عن نفسه أن يكون أمرا ؟ بما لا يتناهى يجب مثله في الإرادة .

ولسنا نقول : إنّ كلّ نعمة من الله تعالى يجب أن نشكره^(٢) عليها مفصلا ، لأن ذلك مما لا نطقه . وإنما أراد منا الشكر على النعم^(٣) / ٢٠٨
على حد ما علمناه ؛ وذلك يمكن بالمتناهى من القول والاعتقاد ؛ وذلك يسقط ما ظنه .

(٤) — دليل^(٤)

ومما يدل على أنه تعالى يريد العبادات دون القبائح ، أنه قد ثبت أنّ الفاعل للعبادة مطيع لله تعالى ، والمطيع إنما يكون مطيعا للمطاع ، بأن يفعل ما أَرَادَهُ . فلولا أنه تعالى قد أراد جميع ذلك لم يكن فاعله مطيعا له . وقد علمنا أنّ من لا يؤمن لو آمن لكان مطيعا لله ، فيجب كونه تعالى مريداً لذلك من جميعهم . وكذلك يجب أن يكون كارهها للكفر والمعصية^(٥) من كل أحد ، من حيث علم أنّ كلّ مَنْ^(٦) يقدم عليه فلا بد من كونه

(١) إيجاب : إيجاد ط (٢) نشكره : يشكر ط
(٣) النعم : نعم ط (٤) دليل : دليل ثالث ط
(٥) والمعصية : والمعاصي ط (٦) من : ما ط

عاصيا له سبحانه . ولهذا صار قاعل الطاعة مطيعاً للرسول ، عاصياً للشيطان . ولذلك يصير الواحد منا عاصياً لصاحبه اذا فعل ما كرهه ، وطائعاً له اذا فعل ما أَراده .

- وليس لأحد أن يقول : انما يصير الواحد منا مطيعاً له تعالى بفعل
 ٥ الايمان ، من حيث أمر به لا من حيث أَراده ، وكذلك يصير عاصياً بالتهى
 لا بالكراهة ، وذلك لأن الواحد منا لو قال لغيره أريد منك أن تفعل
 كذا ^(١) لكان مطيعاً له متى فعل ، ولو قال آكره منك الفعل لكان
 عاصياً متى فعله ^(٢) وان لم يأمره ولم ينهه ، ولو أورد صيغة الأمر وعلم
 من حاله أنه كاره مهتد ، لم يكن بفعله مطيعاً بل كان عاصياً له ؛ فعلم أنه
 لا اعتبار باللفظ في هذا الباب ، وأنّ الاعتبار بالارادة والكراهة . وانما
 ١٤ / ٥٢٠٨ يحتاج الى الأمر لأنه يستدل به على أنه يريد اذا كان حكيماً . فلو
 علمت ارادته دون الأمر لاستغنى عنه ، ولم يكن به اعتبار . فقد صح
 بذلك أن جميع ما يكون المكلف بفعله مطيعاً يجب أن يكون لله تعالى ^(٣)
 مريداً له ، وجميع ما يكون بفعله عاصياً يجب كونه كارهاً له .

- وبعد ، فانه تعالى اذا أمر بالشيء ، لم يخل فاعله من أن يكون انما
 ١٥ صار مطيعاً من حيث الأمر أو الارادة . وقد علمنا أن لفظ الأمر قد يوجد
 ولا يكون مطيعاً ، ولا توجد الارادة الا ويكون مطيعاً ؛ فعلم أنها الموجبة
 لكونه مطيعاً دون الأمر . فاذا صح ذلك وجب القضاء في كل ما يكون

(١) كذا : ساقطة من ص

(٢) متى فعله : له بفعله ط

(٣) تعالى : ساقطة من ص

(١) العبد (المكلف) بفعله مطيعاً أنه تعالى يريد له ، وكل ما يكون بفعله (١) عاصياً أنه كاره له ؛ ولذلك قلنا : انّ المجبرة مع قولها في الإرادة لا سبيل لها الى العلم بأنه تعالى قد أمر الكافر بالإيمان ، ونهى المؤمن عن الكفر ، وأن المؤمن لو كفر لكان عاصياً ، والكافر لو آمن لكان طائعاً (٢).
فإن قيل : انّ الكافر لو آمن لكان تعالى يريد لايمانه ، فلذلك كان يكون طائعاً (٣) .

قيل له : انّ ذلك لا يصح مع قولكم بأنه يريد لذاته . وقد بينا أن ذلك لا يصح لهم ، وإنّ صح لنا القول بمثله في العلم ، فلا وجه لاعادته . على أن مثل ذلك لا يمكنهم التعلق به في نفس الكفر ، لأن عندهم أنه تعالى قد أراد ذلك منه ، فيجب أن يكون مطيعاً وإنّ نساء عنه ، على ما قدمناه . فاذا بطل ذلك علم أنّ كل قبيح فلا بد من أن يكون / كارهاً / ٢٠٩ ر له ، كما لا بد من أن يكون قاعله عاصياً له .

وقد قال بعضهم : لو كان المطيع مطيعاً له تعالى لأنه فعل ما أراد ، لوجب أن يكون تعالى بفعل ما أراد العبد مطيعاً له (٤) ؛ وهذا كفر . فيجب بطلان ما قلتم .

وأجاب شيخنا (٤) أبو علي رحمه الله (٤) عن هذا بأن اللغة تقتضي ما سأل عنه ، ولذلك قال تعالى : «ما للظالمين من حبيم ولا شنيع يطاع» (٥) . وقال الشاعر :

(١-١) العبد (المكلف) بفعله : ساقطة من ص (المكلف لفظه موضوعه فوق العبد - المحقق) (٢٠٢) طائفاً : مطيعاً ط (٢) له : ساقطة من ط (٤٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٥) غافر ١٨/٤٠

رَبِّهِ مِنْ أَنْضَجَتْ غِيظًا صَدْرَهُ قَدْ تَمَنَّى لِي مَوْتًا لَمْ يَطْع

قال : لكننا نبحت ذلك لأن فيه إيهام كون ^(١) المطيع دون المطاع في الرتبة ، والله تعالى عن ذلك . وإلى ذلك ذهب شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) ، وقال : إذا لم يكن إيهام ، صلح ^(٤) إطلاقه ، وقد يطلق ذلك فيمن هو أعلى رتبة ، فيقال في المؤمن العظيم القدر : هو عاص للشیطان إذا أطاع الله سبحانه ^(٥) ، ومطيع للشیطان إذا عصى الله تعالى . على أن هذا يتقلب عليهم في الدعاء والمسألة ، لأن صيغتهما صيغة الأمر . ولا يوصف الله سبحانه مع ذلك بأنه مطيع للسائل ، وإن وصف العبد بأنه مطيع لله تعالى ^(٦) إذ امتثل أمره . فكذلك قول في الإرادة .

(٥) — دليل ^(٧)

ومما يدل على أنه مريد لما يُعْتَبَدُ تعالى به ، أن المكلف قد يكون مكلفاً للعقوبات وإن لم يرد عليه السمع ^(٨) ، على ما نبينه في الكلام على البراهمة . فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون تعالى فاعلاً لأمر صار به / مكلفاً . ولا يمكن أن يقال أنه صار مكلفاً بالأمر ، لأنه لا أمر هناك يصح أن يعرفه المكلف ، فلم يبق إلا أنه كلفه من حيث أراد منه فعل ما كلفه إياه ، لأنه لا يصح أن يقال إن الله ^(٩) مكلف له من حيث جملة على الصفة التي

٥٢٠٩ /

(١) كون : لكون ط

(٢،٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) صلح : صح ط

(٥) سبحانه : ساقطة من ط

(٦) تعالى : ساقطة من ص (٧) دليل : دليل رابع ط

(٨) السمع : سمع ط (٩) إن الله : إنه ص

معهما يجب أن يكلف . لأن جملة إياه على تلك الصفة يتقدم التكليف ، لأنه مما يحسن التكليف لأجله ؛ فكيف يقال أنه التكليف بعينه .

ولا يمكن أن يقال أنه صار مكلفاً من حيث فعل في عقله العلم بوجوب الواجب فقط ^(١) ، لأن ذلك كالدلالة على فعل ما كلفه ، فلا بد من أن يكون التكليف سواء ، ثم يدل بالعلم أو الدلالة على فعل ما كلفه ^(٢) . وكل ذلك يبين أنه إنما صار مكلفاً له ، من حيث أراد منه فعل ما شق عليه ، ويصير مكلفاً إذا أمر من جهة السمع . لأن القول إذا انصرف عن الإرادة لا اعتبار به ، على ما قدمناه . فقد صح بهذه الجملة أنه تعالى يريد كل ما أمر به .

(٦) — دليل ^(٣)

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » ^(٤) . وذلك يدل على أنه أراد من جميعهم العبادة ؛ كما أن القائل إذا قال : « ما دخلت بغداد الا لطلب العلم » ، فيجب أن يكون مراده لطلب العلم . وهذه اللام هي لام « كي » ، تدل على ارادة ما دخلت فيه ، الا أن تدل الدلالة على خلافه . فيجب أن قطع بذلك على أنه سبحانه قد أراد من جميعهم العبادة ، فعملوه أم لم يفعلوه ؛ لأنه تعالى لم يخص . ولولا أن الدلالة قد دلت على / أن في الانس من لم يتبذلج حذ التكليف ، وأنه سيخترم دون البلوغ ، وأن من هذه صفة لا يكلف ، لم يخرج

(١-٢) لأن ٠٠٠ كلفه : مناقطة من ط

(٣) دليل : دليل خامس ط

(٤) الذاريات ٥٦/٥١

من جملة أحدا . ولا يجب اذا خصصنا البعض بدليل ، أن نخص غيره من غير دليل .

- وليس لأحد أن يقول : انما أراد بهذه الآية من يعلم أنه يعبد ويؤمن به ^(١) ، بدليل قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس » ^(٢) ، فبين بذلك أنه خلقهم لجهنم . فيجب أن يكون قد أراد منهم الكفر الذي يصلون به الى جهنم . وبقوله ^(٣) تعالى : « ولا يَحْسِبَنَّ الذين كفروا انما ننالهم خيرا لانفسهم انما ننالهم ليزدادوا اثما » ^(٤) . وبقوله ^(٥) تعالى : « بين الله لكم ان تفلحوا » ^(٥) . وبقوله ^(٦) سبحانه : « يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا » ^(٦) بعد قوله : « ان الله لا يستصي أن يضرب مثلا ما بموضة » .

- وذلك لأن الآية التي اعتمدنا عليها ، المراد بها حقيقتها ، وسائر ما أورده مجاز ؛ لأن قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم » دخلت ^(٧) اللام على ما لا يصح أن يكون مراداً منه ، لأنه انما يراد منه الكفر أو الايمان ، دون نفس جهنم . فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام العاقبة ، وأنه أراد بذلك : انى قد ذرأناهم ، وعلمت ^(٨) أن مصيرهم جهنم ، كقوله تعالى : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا » ^(٩) . ومعلوم من حالهم أنهم التقطوه لتعر أعينهم به ، لكن مصيره لما كان الى معاداتهم جاز أن يقال ذلك .

(١) ويؤمن به : ساقطة من ط

(٢) الاعراف ١٧٨/٧ (٣) عمران ١٧٨/٣

(٤) (٤٤، ٤٥) ويقول : وكقوله ط (٥) النساء ١٧٥/٤

(٦) البقرة ٢٦/٢ (٧) دخلت : دخل ص

(٨) وعلمت : وقد علمت ط (٩) القصص ٨/٢٨

وقوله تعالى : « انما نملئ لهم ليزدادوا اثما » و « بين الله لكم أن
تضلوا » يقارب تأويله ما قدمناه ^(١) . وانما أراد به أنهم سيزدادون / اثما
عند الاملاء ^(٢) ، ويضلون عما يبين لهم عند اتیان الذي فعله لكي
لا يضلوا ^(٣) . وكذلك قوله : « يضل به كثيرا » أراد به أنه يفعل ما يقع
الضلال منهم عنده ، فأضاف ضلالتهم اليه توسعاً لما ضلوا عند فعله ،
كقوله : « وأضلهم السامري » ^(٤) من حيث دعاهم الى الضلال ، أو أراد
بذلك أنه تعالى يضلهم عن الثواب في الآخرة بالكفر به كثيرا ^(٥) ، ويهديهم
الى الثواب في الآخرة بالايان به كثيرا . وانما حملنا هذه الآية على هذا
الوجه ليكون موافقاً للحكم الذي قدمنا الكلام فيه ، لأن تلك الآية
لا احتمال فيها ؛ ويتقوى ما قدمناه ^(٦) قوله سبحانه : « ولا يزالون
مختلفين . الا من رحم ربك ولذلك خلقهم » ^(٧) . فبين تعالى أنه للرحمة
خلقهم .

(٧) — دليل ^(٨)

ومما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يريد من الكفار الكفر أنه لو كان
مريداً لذلك منهم ، وخلقهم له على ما يذهبون اليه ، لوجب أن لا يكون
له عليهم نعمة ، لأنه انما خلقهم للكفر ، وأنعم عليهم بالحياة والعقل وغيرهما
ليستدرجهم بذلك الى الكفر المؤدى الى العقاب الدائم ، فلا يمكن أن يقال

(١) قدمناه : ذكرناه ط

(٢-٣) ويضلون ٠٠٠ لا يضلوا : ساقطة من ط

(٤) طه ٨٥/٢٠ (٥) كثيرا : ساقطة من ط

(٦) قدمناه : قلناه ط (٧) هود ١١٨/١١ ، ١١٩

(٨) دليل : دليل سادس ط

- انه قد أنعم عليهم بنعم الدنيا ، لأن ذلك اذا فعله للوجه الذى قلناه خرج من أن يكون نعمة ، كما يخرج ما فى الحيض المسموم من اللذة من أن يكون نعمة من حيث يردى الى الهلاك . ولو كان نعمة أيضا لوجب أن يكون محبباً بالاساءة العظيمة التى أرادها به وله ، كما يخرج الاحسان / اليسير
- ٥ من أن يعتد به اذا وقع ممن أساء الاساءة العظيمة . فاذا صح بذلك أنه لو كان مريدا منهم الكفر على ما يذهبون اليه لم يكن له سبحانه ^(١) عليهم نعمة . وهذا القول باطل ، فيجب بطلان ما أدى اليه .
- وانما بطل هذا القول لأنه لا خلاف أن الله تعالى منعم على جميع المكلفين . والكتاب ينطق بذلك فى آى كثيرة ، نحو قوله تعالى : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم » ^(٢) الى ما شاكله . ولو لم يكن له عليهم نعمة ، لم يلزمهم شكره ولا عبادته ، لأن العبادة تستحق بالنعم العظيمة التى تستقل بنفسها وتكون أصولا للنعم . واذا لم يحصل منعها عليهم أصلا ، فكيف يستحق عليهم العبادة التى من حقها أن لا تستحق الا بالنعم العظيمة ؟ وهذا كفر من قائله ، ان ارتكبه .
- ١٥ وليس له أن يقول : ان عبادته تعالى ، انما تجب على العبد لأنه اله ، لا لأنه منعم على ما ذكرتم . وذلك لأن كونه الها ، ان أراد به أنه قادر على الانعام المخصوص الذى ذكرناه ، فقد صح ما قلناه ، وان أراد به سواه لم يصح ، لأنه تعالى قادر على أن ينعم على الجباد ، ولا يستحق منه العبادة . وكذلك القول فى العاجز والميت . فليس المراعى فى استحقاق العبادة بأنه قادر على ذلك فقط ، وانما يراعى فيه بكونه فاعلا للانعام الذى ذكرناه .
- ٢٠

(٨) — دليل^(١)

ومما يدل على أنه لا يريد القبايح ، أنه لو صح أن يريد ، لصح أن يفعل مثل المراد وينفرد به ، فكان هذا يؤدي الى أن يجوز / أن يكذب في اخباره ، ولا يفي بوعده ووعيدته^(٢) ، وأن يأمر بالقيح وينهى عن الحسن ، وأن يريد اظهار المعجزات على الكذابين . وفي ذلك الخروج من الدين ، والانسلاخ من الاسلام^(٣) .

فإن قيل : ولم قلت من أراد الشيء صح أن يفعل مثله . قيل له : لأن الإرادة والمراد قد صارا كالشيء الواحد فيما له يحسن فعلهما أو قبيح ، ولذلك لا يصح أن يكون المراد قبيحاً ، الا والإرادة قبيحة ؛ وإن صح كون الإرادة قبيحة دون المراد الأمور تعرض على ما قدمناه . فإذا صح وجاز عندهم أن يريد تعالى القبايح ، وقد بينا أن المراد كالإرادة في الوجه الذي يجوز لأجله فعلهما ، فإن جاز أن يريد القبيح ، فيجب أن يجوز أن يفعله . وفي هذا ما قدمنا ذكره من الفساد .

وليست لأحد أن يقول : إذا جاز أن يريد الصلاة وإن لم يصح أن يفعلها فهلا جاز مثله فيما ذكرتم ؟ وذلك لأن الصلاة لا يصح وقوعها منه على وجه ، لأنها إنما تسمى بذلك إذا فعلها الفاعل في ابتصاصه على وجه مخصوص ، وذلك يستحيل في الله تعالى^(٤) . وليس كذلك ما ألزمنهم من فعل الكذب وغيره ، لأن ذلك مما لا يستحيل وقوعه منه . فالكلام إذن لازم لهم .

٢٠ (١) دليل : دليل سابع ط (٢) ووعيدته : ساقطة من ط (٣) والانسلاخ من الاسلام : ساقطة من ط (٤) في الله تعالى : على الله سبحانه ط

ولا يمكن المجبرة أن تقول : انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الكذب وغيره من القبائح ، لأنهم يقرّون بأنه قادر على ذلك أجمع ، بل يقولون انه لا يقدر عليها سواء . لأن قولهم ان العبد / يكسب لا فائدة فيه . فكيف يصح أن يقال ان ذلك لا يصح منه ؟

وليس لهم أن يقولوا : انه لا يوصف بالقدرة على أن ينفرد به ، لأننا قد دللنا فيما قبل على أنه يوصف بالقدرة على ذلك .

وليس لهم أن يقولوا : انه يستحيل وقوعه منه قبيحا ، من حيث كان مالكا ربا ، لأننا قد دللنا على أن هذه الصفات لا تقتضى حسن الفعل .

وليس لهم أن يقولوا : انه صادق لنفسه ، أو عادل لنفسه ، فلا يجوز أن يكذب أو يظلم ، تعالى عن ذلك ؛ لأننا قد دللنا على أن الكلام فعله ، وسنبين القول فيه من بعد . ولو كان صادقا لنفسه للزمهم القول بأنه يكذب بأن يفعل الكذب ، لأن فعله لذلك لا يناق كونه صادقا لنفسه . (١) فقد صح لزوم ما ألزمناه لهم (١) .

(٩) — دليل (٣)

ومما يدل على ذلك أيضا أنه تعالى قال في القرآن : « هدى للناس » . وقال : « فأما ثمود فهديناهم » . فدل بذلك على أنه قد دل الكفار وسائر الناس في القرآن وغيره . والدال من حقه أن يريد من دله الاستدلال ، والا لم تكن دلالة . ولذلك لا توصف البهيمة بأنها دالة ، ولا اللص بأنه دال بأثر قدمه على نفسه . فإذا ثبت أنه تعالى قد هدى الجميع ودلهم ، فيجب أن

(١-١) . فقد ٠٠٠٠ لهم : ساقطة من ط

يكون مريدا من جميعهم الاستدلال ، وإن كان أكثرهم قد ^(١) ينصرفون عنه . ولو كان انما يريد ^(٢) ذلك ممن يستدل دون غيرهم ، لوجب كونه دالا لهم دون غيرهم . وفي وصفه تعالى نفسه بأنه قد هدى / الكفار ، وفعله بأنه هدى للناس ، دلالة على صحة ما ذكرناه .

(١٠) - دليل ^(٣)

ومما يدل على أنه تعالى لا يريد التبايح أنه تعالى هي ذلك عن نفسه بقوله تعالى : « وما الله يريد ظلما للعباد » ^(٤) ، « » ^(٥) « وما الله يريد ظلما للعالمين » ^(٦) . وهذا صريح في أنه لا يريد الظلم ، ولا شيئا من المعاصي ، لأنها أجمع ظلم . لأن المعاصي إما أن يظلم غيره أو نفسه . ولذلك قال تعالى : « إنَّ الشُّرَكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ » ^(٧) ، وإن كان أكثر الشرك ليس هو باضرار يوصل الى الغير لكنه ^(٨) لما كان يؤدي الى العقاب الدائم صار ظلما عظيما . ولذلك قال شيخنا رحمه الله ^(٩) إنَّ الصُّغائر ظلم ، وإنَّ اختلاف شيخنا رحمه الله ^(١٠) فيما له صارت ظلما .

فمن قول أبي على رحمه الله ^(١١) أنه انما صارت ظلما لأنه قد التزم بفعلها التوبة مع المشقة التي فيها ، فصار كأنه ظلم نفسه بالزامها ذلك من حيث أقدم على الصغير .

وقال شيخنا ^(١٢) أبو هاشم رحمه الله ^(١٣) : انما صارت ظلما لأنها توجب

(١) قد : ساقطة من ص (٢) يريد : أراد ط

(٣) دليل : دليل تاسع ط (٤) غافر ٣١/٤٠

(٥) عمران ١٠٨/٣ (٦) وما الله يريد ظلما للعالمين : وللعالمين

في موضع آخر ط (٧) لقمان ١٣/٣١ (٨) لكنه : ساقطة من ص

(٩) رحمه الله : ساقطة من ط (١٠) رحمه الله : ساقطة من ط

(١١) رحمه الله : ساقطة من ط (١٢) شيخنا، رحمه الله : ساقطة من ط

٥

١٠

١٥

٢٠

انتفاص ثوابه الذى قد استحقه ، لأن "فوت النفع المستحق الجارى مجرى
الحاصل بمنزلة الضرر . فاذا صح أن "جميع المعاصى ظلم" وقد نفى كونه
مريدا للظلم ، فيجب القطع على أنه لم يرد شيئا منها البتة ، ^(١) ولم يخص
تعالى ارادة الظلم من وجه دون وجه فى النفى ، فيجب أن ينفى كونه مريدا
له على كل وجه ^(٢) . فليس ^(٣) لأحد أن يقول انما نفى أن يريد كون الظلم
من الظالم أو اكتسابه له ، ولم ينف كونه مريدا / له أن يكون ظلما قبيحا
فاسدا ؛ لأنه لم يخص ، تعالى ^(٤) .

وبعد ، فمتى قالوا : انه غير مريد للظلم على وجه يصح أن يراد عليه ،
بطل قولهم انه مريد لنفسه ، وبطل سائر ما يعتمدون عليه فى هذا الباب .
وليس له أن يقول : انما نفى أن يريد أن يظلم العباد وينتد بذلك ،
ولم ينف أن يريد ظلمهم ، لأنه تعالى لم يخص فى ذلك وجهها دون وجه .
فلا فصل بين قول هذا القائل وبين من تكلم به وقال : انما نفى أن يريد أن
يظلم بعضهم بعضا ولم ينف ارادة ظلمه لهم ، بل لو قيل ذلك لكان أقرب .
وذلك انه تعالى قال : « وما الله يريد ظلما للعباد » وأضافه الى العباد ؛
وهذه الاضافة تقتضى أن الظلم لهم فى الحقيقة ، فكيف يصرف ذلك الى
ما قالوه .

ومن قولهم : انه تعالى يستحيل أن يكون ظلما ، وما يستحيل وجوده
لم يكن لنفى كونه مريدا له وجه . فأن يصرف ذلك الى أنه نفى ارادته للظلم
بعضهم بعضا أولى .

(١-١) ولم يخص ... وجه : ساقطة من ط

(٢) فليس : وليس ط (٣) لأنه لم يخص تعالى : ساقطة من ص

وبعد ، فلو جاز ذلك لجاز مثله في قوله سبحانه : « والله لا يحب الفساد » ^(١) . ولا يرضى لمبادء الكفر ، حتى يقال انه انما تقي محبة الفساد الذى ينفرد به دون ما يتعاطاه العباد ، وتقي أن يرضى لهم كرا يضطربهم اليه دون ما يكتسبه العباد . ولو جاز ذلك لجاز أن يقال انه تعالى لم ينف في الحقيقة الأمر بالفحشاء بقوله : « ان الله لا يأمر بالفحشاء » ^(٢) .

وانما تقي أن يأمر بفحشاء / تضطربهم اليه ، فكيف يمكن ذلك في جميع ما قدمناه . وقد علم أنه تعالى قد يمدح بذلك ، لأنه تقي أن يريد ظلم العباد على طريق التمدح والتنزه ^(٣) ، وما كان فيه ^(٤) مدحا من ذلك ^(٥) فاثباته نقص : فيجب أن لا يصح إثباته مريداً لشيء من الظلم البتة .

وليس لأحد أن يقول : انما أراد بهذه الآية أنه لا يريد ظلم من المعلوم من حاله أنه لا يظلم دون غيره ، وذلك لأن الآية عامة ، فصرفها الى هذا الوجه لا يصح .

فان قال : انما أصرفها الى هذا الوجه بالدليل المقتضى أو السمعى ، فسنبين من بعد فساد سائر ما يتعلقون به .

(١١) — دليل ^(٦)

ومما يدل على ذلك أنه تعالى لو صح أن يريد القبائح ، لصح أن يحبا ويرضى بها ويختارها ، لأنها قد دللنا من قبل على أن المحبة هي الإرادة . وكذلك الرضا والاختيار . ولا خلاف بين من تقدم أنه لا يصح أن يكون

(١) بقرة ٢/٢٠٥ (٢) الأعراف ٧/٢٧

(٣) والتنزه : ساقطة من ط (٤) نفيه : ساقطة من ص

(٥) من ذلك : ساقطة من ط (٦) دليل : دليل ماضى ط

محباً لها ، وراضياً بها . فإذا كانت الإرادة هي المحبة ، فيجب أن يصح أن لا يريد بها . وقد بينا من قبل أنه لا يمكنهم القول بأن المحبة غير الإرادة من حيث يقال : أحب زيدا ، ولا يقال : أريده ^(١) . وبيننا أن حقيقتهما لا تختلف ، وإنما يحذف ذكر المحبوب إذا كان بلفظ المحبة توسعاً ، ولا يحذف ذكر المراد .

٥

وبينا أن قولنا : اتا نجب الله سبحانه ^(٢) ، إنما يراد به نجب تعظيمه ، والاهياد له فيما / تكلفناه . وكذلك قولنا : انه تعالى يحب أوليائه ، يراد ^(٣) به انه يريد منافعهم . وبيننا أن القول بأن المحبة هي الشهوة لا يصح ، وفصلنا بينهما بوجود تبيين اختلاف جنسيهما . وكل ذلك يصحح ما أزمناهم .

١٥

فإن قيل : ان المحبة هي الثواب ، ولذلك لم يجب أن يكون محباً لكل ما يريد ، ولا يجب كونه محباً لنفسه .

قيل له : ليس الله ^(٤) تعالى قد أوجب الايمان والطاعات ، ونهيهما نحن أيضاً ، ولا يصح منه أن يثيب الايمان ولا منا ، بل لا يصح منا أن نثيب على الايمان أيضاً . وقد يحب الأنبياء والصالحين وإن لم يثيبهم ، فكيف يقال انه ثواب . ولو صح ذلك ، والحال ما قلناه ، لصح أن يقال : ان الإرادة من جنس الثواب .

١٥

فإن قيل : ان المحبة هي المدح ، ولذلك نرى المحب لغيره مادحاً له ، فلا يجب أن يكون محباً لكل ما أراده ، أو محباً لنفسه .

٢٠

(١) أريده : ط (٢) سبحانه : ساقطة من ط
(٣) يراد : يريد ط (٤) الله : ساقطة من ط

قيل له : أليس قد يمدح المادح ما مضى ولا يجب الماضي، وقد يمدح من لا يجب ، وقد يجب من لا يمدحه . وقد يجب الله ^(١) تعالى الطاعات ، ولا يقال انه يمدحها ، وقد مدح نفسه ولا يقال يجب نفسه .

فإن قال : انه لا يجب أن يكون راضيا لكل ما أَراده على ما أئتمنواؤه ، لأن الرضا يكون ثوابا لمن وصف بأنه تعالى ^(٢) راض عنه ، وقد يكون قبولا للفعل الذي رضى به . فإذا كان مخالفا للإرادة لم يجب ما قُتِمَوه .

قيل له : إن الرضا بالفعل هو الإرادة له على ما قدمناه / ، ولذلك متى وقع مراده من غيره على الوجه الذي أَراده ، وصف بذلك لا محالة . وقد بينا صحة ذلك من قبل ؛ فكيف يقال انه ثواب ، أو ليس هو تعالى راضيا بأفعال المؤمنين وسائر الطاعات ، وإن لم يكن مثنيا بها ولا لها .

وقد قال شيخنا ^(٣) أبو هاشم رحمه الله ^(٤) في العسكريات : إن حقيقة الرضا هو في ^(٥) إرادة الشيء ، إذا وقع على الوجه الذي أَراده . وإنما يقال رضى عن زيد إذا أراد تعظيمه وتبجيله ، واستحق الثواب على سبيل المجاز . ووصف القابل للشيء بأنه قابل له يفارق وصفه بأنه راض به ^(٦) ، لأنه يفيد أنه مجاز عليه ومثاب ^(٧) . ولذلك يقال في الدعاء : اللهم اقبل صلواتنا ؛ يراد اللهم جازنا عليها بالثواب . فهذا هو المراد بالقبول ، ولذلك ينافية

(١) الله : ساقطة من ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣، ٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٥) فى : ساقطة من ط

(٦) ومتاب : ومتيب ص

(٧) صلواتنا : صلواتنا ط

الرد . وليس كذلك الرضا ، لأن الذي ^(١) ينفيه المسخط الذي هو الكراهة ، اذا صادفت وقوع المكروه على ما كرهه .

ولا يجب من حيث كان كل ما قبله تعالى قد رضيه أن يكون الرضا هو القبول ، لأن ذلك يوجب القبول ارادة^٢ لأن كل ما قبله فقد اراده . وكل ذلك يبين صحة ما ألزمتهم من كونه محبا للمعاصي ، وراضيا بها . فاذا لم يصح ذلك للنص والاجماع ، لم يصح مثله في الارادة . وهذه الدلالة تدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريدا لنفسه أيضا .

فأما من ارتكب من المتأخرين أنه محب وراض ، فقد كفى في إبطال قوله خرقة ^(٣) الاجماع ، وردده لنص الكتاب / الذي لم يختلف أحد في أن تأويله كتنزيله .

١٠

على أنه لا فرق بين مَنْ ارتكب ذلك ، وبين مَنْ ارتكب القول بأنه يختار لنا المعاصي ، ويأمرنا بها ، ويأذن لنا فيها ، ويمدحنا عليها . فاذا لم يصح ذلك أجمع فكذلك القول فيما ارتكبه ، سيما ومن قوله أنه تعالى متكلم فيما لم يزل ، كما أنه مريد لم يزل ، وثبت الكلام قديما كالارادة . وقد ورد النص بأنه لا يجب الفساد ، كما ورد بأنه لا يأمر بالتحشاء .

١٥

ومما يبين ما قلناه أن ارادة الظلم ومحبه تبيحنا منا ، فيجب قبضهما منه تعالى ^(٤) ، لأننا قد بينا من قبل أن الفعل اذا قبح لوجه وجب قبضه من كل فاعل ، اذا وقع على ذلك الوجه . كما أن الأمر بالمعصية لما قبح منا قبح منه ، وكذلك الرضا به .

(١) الذي : الشيء ط

(٢) خرقة : خرمه ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

٢٠

وليس له أن يقول انه مخالف لنا من حيث كان مالكا محدثا فاهيا ، أو نحن مخالفون له لأننا منهيون محدثون ، لأننا قد بينا من قبل ^(١) سقوط جميع ذلك .

ولا له أن يقول انه يريد لذاته ، فلا يصح ما ألزمتونه ، لأن ما كان صفة نقص فينا اذا استحققتنا الصفة لعله ، فيجب أن يكون صفة نقص فيه سبحانه ^(٢) ، وإن استحقها للذات . وقد بينا صحة ذلك من قبل . ^(٣) على أننا قد بينا أنه تعالى إنما يريد بارادة محدثة فعلها ، وذلك يستلزم ما قاله ^(٤) .

وليس له أن يقول : انه تعالى ^(٥) يريد التبيح أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا مسخوطا مذموماً ، ويجه على هذا الوجه ، ^(٥) وقد تحسن منا ^{٢١٥/} محبته وارادته على هذا الوجه ^(٥) . وذلك أن محبة التبيح في الشاهد ، والرضا به ، قد ثبت أنه قبيح على كل حال ، كما أن الأمر به قبيح على كل حال . وفي ذلك ابطال ما قاله .

ويُحَدِّد ، فهو صحح أن يقال أن ذلك يحسن منه تعالى ^(٦) لجواز أن يقال انه يحسن منا أن نأمر الكافر بأن يفعل القبيح قبيحا ، فاسدا ، متناقضا ، وتدعوه الى فعل ذلك على هذا الوجه ، وذلك معلوم التصاد بأول العقل . ولا يصح له القول بأن ارادة التبيح ومحبته إنما لا تحسن منا للنهي ، لما دللنا عليه من قبل ، ولأن النهي لو ارتفع لخرج من أن يكون

(١) من قبل : ساقطة من ص (٢) سبحانه : ساقطة من ص

(٣-٢) على ... قاله : ساقطة من ط (٤) انه تعالى : ساقطة من ط

(٥-٥) وقد ... الوجه : ساقطة من ط (٦) منه تعالى : منا ص

قييحا . ولذلك يَمْتَلِم قبح الأمر بالقبيح ، وقبح محبته ، وقبح الكذب مِنْ
لا يعرف النهى ولا الناهى .

على أنا قد بينا أن كونه الكفر قبيحا فاسداً لا تتناوله الإرادة ، وإنما
تتعلق به على طريق الحدوث ، أو ما يتبع الحدوث من الجهات التي يجوز
أن يحصل عليها ، ويجوز أن لا يحصل . وذلك يبطل تعلّقهم بذلك .

على أن كونه القبيح قبيحا مفارقا للحق ، لا يتعلق عندهم بالمكتسب ،
وإنما يكون كذلك بالتقديم تعالى ^(١) ، كما يكون محدثا به . فإن كان
التقديم تعالى قد أراد الكفر عندهم على هذا الوجه ، فيجب أن لا يصح أن
يقال انه قد أراد الكفر من الكافر ؛ لأن هذه الأوصاف لا تتعلق / بالكافر
ألبتة ، كما لا يقال انه تعالى قد أراد من الكافر اختراع الكفر واحداً .
وذلك يوجب أن لا يوصف سبحانه ^(٢) بأنه أراد الكفر من الكافر على
وجه ، لأنهم لا يقولون انه قد أراد من الكافر أن يكفر ، لأن ذلك لو صح ،
لصح ^(٣) منا أن نريد منه أن يكفر ، ويصح منه أن يجب منه أن يكفر .
وهذا يهدم قولهم في هذا الباب .

(١٢) — دليل*

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله
ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى
ذاقوا بأمناء قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تنبؤون الا الظن وإن
أتمم الا تخرسون » ^(١) . فدل بهذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم : لو شاء

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) سبحانه : تعالى ط
(٣) لصح : سابقا من ط (٤) الأنعام ١٤٨/٦
(هـ) دليل : دليل حادي عشر ط

- الله ما أشركنا ، وأنهم ذاقوا بذلك المذاب ، وأنهم قالوه بشير علم ، وأنهم اتبعوا فيه الظن ، وأنهم بذلك متخرصون كذابون ، (*) لأن المتخرص هو الكذاب كما قال تعالى « قَتِلِ الْخَرَّاصُونَ » (١) ، بمعنى الكذابون (*).
- (٢) وقد قرئ قوله تعالى : « كذلك كذب الذين من قبلهم » (٣) على وجهين : أحدهما (٤) بالتخفيف ، (٥) وذلك صريح في أن ما ذكره كذب . ولا يكون قولهم أن الشرك قد شاءه الله تعالى كذباً إلا والصدق هو أنه لم يشأه . (٦) وسائر ما ذكرناه في الآية يحقق هذه القراءة . والثاني (٧) بالتشديد ، ومعنى ذلك (٨) أنهم كذبوا الرسل في دعائهم إياهم إلى خلاف هذا القول ، لأنه لا يجوز أن يكونوا كذبوهم إلا فيما يتعلق بهذا المذكور ، وتكذيبهم إياهم لا يكون بأن يدعوهم إلى مثله ، فلم يبق إلا ما قلناه .
- ولا يجوز أن يكونوا مكذبين للرسل في ذلك إلا والقول في نفسه كذب .
- وليس لأحد أن يقول : إنما كذبهم في قولهم أن الله حرّم البحيرة والسائبة والوصيلة والحام (*) ، وما شاكله ، ولم يكذبهم في قولهم : لو لم يشأ (١) الذاريات ١٠/٥٩ (هـ) لأن ٠٠٠ الكذابون : ساقطة من ط (٢-٢) وقد ٠٠٠ قبلهم : كذلك قرأ بعضهم ، كذلك كذب ط (٣-٣) على وجهين أحدهما : ساقطة من ط (٤-٤) وذلك ٠٠٠ لم يشأه : ساقطة من ط (٥) والثاني : وقرأ آخرون ط (٦) ومعنى ذلك : ومضاه ط (٥) يشير إلى مسودة المسألة آية ١٠٣ « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » (المحقق)

منهم الشرك لما أشركوا ، وذلك أنه لا يصح أن يشبَّ عن تقدم الذين أشركوا أنهم حرموا ذلك . وقد قيل انه " أول من حرمه رجل من كنانة ، فكيف يقال انه المراد بالآية . على أن الآية ليس فيها تخصيص ^(١) بعض ما ذكر من بعض ^(٢) ، فكيف يحمل ذلك على التحريم دون غيره .

- و ليس له أن يقول : انه " الآية حكاية عن الكفار ، فكيف يحتج بها فيما ذكرتموه ، لأننا انما احتجنا بقوله سبحانه بمد الحكاية عنهم « كذلك كذب الذين من قبلهم » الى آخر الآية . وقوله تعالى في موضع آخر : « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون » ^(٣) يقوى ما ذكرناه .

(١٣) — دليل ^(٤)

- وما يدل على ما قلناه قوله سبحانه ^(٥) : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ^(٦) . ولا شيء أعسر من الكفر ، لأنه يؤدي الى العذاب الدائم . فكيف يقال انه تعالى قد أراده ؟ ولا يصح أن / يقال : انه " الآية وارادة " في اباحة القطر للمسافر والمريض ، لأن الكلام مستقل بنفسه ، فقصره على ما تقدم ذكره لا يصح .

- وبعد ، فلو صح " انه انما ورد فيما تقدم ذكره ، لا يمكن الاستدلال به ، لأنه تعالى اذا امتن علينا بأنه لا يريد بنا العسر ، الذي هو التشديد في

(١-٢) بعض ما ذكر من بعض : ساقطة من ط

(٢) الزخرف ٤٣ / ٢٠

(٣) دليل : دليل لثاني عشر ط

(٤) سبحانه : تعالى ط

(٥) البقرة ٢ / ١٨٥

الصيام في السفر ، فكيف يتوهم أنه يريد الكفر المؤدى الى العذاب الدائم ، مع أنه لرافته ورحمته بنا لم يرد التشديد بالصوم في السفر .

دليل^(١)

ومما يدل على ذلك قوله تعالى^(٢) بعد ذكر السيئات « كل ذلك كان سيئته عند ربك مكروها »^(٣) فيبين أنه كاره لها ، فلا يصح أن يريد بها مع ذلك لأن كون المرید للشيء كارهاً له من الوجه الذي أراده يتضاد ، فلا يصح إذن أن يكون مریداً لها مع كونه كارهاً . وقد بينا بطلان قولهم ان الكراهة تتعلق بأن لا يكون الشيء ، فليس لهم أن يقولوا انما يكره أن لا يكون ، وإن كان مریداً لكونها .

وقوله تعالى : « كره الله انبئانهم »^(٤) يدل على ما قلناه ، لأنه قد نص أنه^(٥) كره المعاصي ، فلا يجوز أن يريد بها . ولا فصل بين من أجاز ذلك ، وبين من جوز أن يجب ما يفيض ويرضى ما سخط ، ولجاز أن يقال انه راض بالكفر ، وإن كان تعالى ساخطاً له ، ومخيراً بذلك عن نفسه بقوله : « ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه »^(٦) . فإذا لم يكن القول بأنه يسخط / ما يرضى ، لم يصح القول بأنه يريد ما يكره .

٢١٧ ط

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : « تريدون عرض الدنيا ، والله يريد الآخرة »^(٧) ، يريد بذلك أنهم يريدون التوصل الى أمراض الدنيا ، والله

(١) دليل : دليل ثالث عشر ط

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) الاسراء ١٧/٣٨ (٤) التوبة ٩/٤٦

(٥) نص أنه : ساقطة من ص (٦) محمد ٤٧/٢٨

(٧) الانفال ٨/٦٧

تعالى يريد منهم ما يصلون به الى الآخرة ، وهو الطاعة . وذلك يصحح ما قلناه .

وقوله سبحانه : « يريد الله ليثبت لكم ويهديكم مسكن الذين من قبلكم ويتوب عليكم » ^(١) يدل على ما قلناه ، لأنه أخبر أنه يريد من جميعهم البيان والهداية والتوبة ، ولم يخص . ثم قال من بعد : « والله يريد أن يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما . يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا » ^(٢) فحبر تعالى أنه يريد منا التوبة ، وغيره يريد اتباع الشهوات ، وأنه يريد خلاف مرادهم ، وأنه يريد أن يخفف عنا ، والمعاصي ليس فيها تخفيف ، بل هي الثقيل كله .

١٠

وقال تعالى ^(٣) : « يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره » ^(٤) فبين أنه يأبى مرادهم ، وأنه يريد خلافه ، لأنه لا يصح أن يريد ما يأباه ، كما لا يصح أن يريد ما يسخطه . وفي ذلك دلالة على أن المعاصي لا يريد بها . وقد ألزمهم شيوخوا رحمهم الله ^(٥) على مذهبهم ^(٦) القول بأنه يريد تعالى من الكافر أن يكفر ، وأن يكسب الكفر لأن سائر ما يعتلون به يوجب عليهم / القول بذلك . وهذا يوجب القول بأن ارادة الكفر واكتسابه يحسن من غيره كما تحسن منه ، وأن يحسن ذلك من الرسول صلى الله عليه .

٢١٨ د /

(١) النساء ٢٦/٤ (٢) النساء ٢٧/٤ ، ٢٨

(٣) تعالى : ساقطة من ص . (٤) التوبة ٣٢/٩

٢٠

(٥) رحمهم الله : ساقطة من ط (٦) مذهبهم : مذاهمهم ط

ولا يمكنهم التعلق في قبح ذلك بالنهي وغيره ، لأننا قد بينا فساد ذلك .
ولا يمكنهم التفرقة بين العائب والشاهد من حيث قالوا فيه انه يريد لنفسه ،
وفي الواحد منا انه يريد ، لأننا قد بينا أن صفات النقص لا تتغير بأن
تكون مستحقة للنفس أو لعله .

٥ وأكثر المجيرة امتنعوا من ذلك وقالوا انه تعالى انما يريد كون الكفر
قبیحا فاسدا متناقضا ؛ فاما أن يريد اكتساب الكافر له ، أو يكون (١)
الكافر كافرا به ، فلا .

وهذا يسقط سائر عليهم ، لأنهم يعتمدون في أنه تعالى يجب أن يكون
مريدا لكل شيء . على أنه اذا كان عالما بها ، غير ساه عنها ، وجب كونه
مريدا لها ، الى ما شاكله من شبههم التي نذكرها في هذا الباب . ١٥

على أنه هذا القول لا يصح لهم من وجه آخر ، لأن الذي يتعلق بالكافر
هو اكتسابه للكفر ، وكونه كافرا به ، فيجب أن يكون تعالى مريدا منه
ما يتعلق به دون ما لا يتعلق له به . يبين ذلك أن من قولهم أنه قد أراد من
المؤمن اكتساب الايمان كما أراد كونه حسنا ، فيجب أن يريد منه اكتساب
الكفر كما يريد كونه على سائر الصفات ، بل يجب أن لا يريد الا اكتسابه ١٥
اياه / على الوجوه التي هه من ، لأن سائر صفاته لا تأثير للارادة فيه .
٢١٨ ط

وبعد ، فإن من قولهم ان كل صفة يحصل عليها الفعل يجب أن تكون
بالله تعالى ويجمله اياه عليها . وعلى ذلك يعتمدون في المخلوق ، ويعزمون
أنه اذا حصل الفعل على صفات مخصوصة ، لا بالمحدث منا ، لأنه لا يحصل
عليها بحسب قصده ، فيجب أن يكون حاصلا عليها بالله تعالى . واذا صح ٢٥

ذلك وجب أن تكون سائر الصفات التي يختص الفعل بها إنما حصل عليها بالله تعالى . فإذا ثبت ذلك من قولهم ، فلا بد من أن يقولوا ، أن "كون الكفر كسباً" بالله تعالى يحصل ^(١) ، ولا يدفع ذلك من أن يكون مريداً له ، وقاصداً إليه .

- ٥ فكل ذلك يبين أنه يلزمهم القول بأنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر ، وكونه كافراً به . ومتى قالوه ^(٢) ففيه ترك قولهم ، ويلزمهم سائر ما قدمناه من القول بأنه يرضى اكتساب الكفر ويحبه ويختاره ، وذلك بخلاف دين الإسلام ، وبخلاف ما ورد به النص ، ولم يرتكبه أحدٌ إلا بمض المتأخرين ، ولم يرتكب هو أيضاً القول بأنه تعالى يحب الكفر ويرضاه على الإطلاق . وإنما قال يجب كونه فاسداً قبيحاً متناقضاً . فقد صح أن القول بذلك مما لا خلاف فيه بين المسلمين . فإذا كان قولهم يؤدي إليه فالواجب الحكم بفساده . على أن قولهم : أنه يريد كون الكفر فاسداً قبيحاً ، يوجب عليهم أنه / يجوز أن يريد حسناً ، فيكون كذلك ، والا لم يكن لارادته تأثير .

٢١٩ هـ /

- ١٥ ومن قولهم : أنه متى أراد كون الشيء على صفة ، فلا بد من أن يكون عليها ، كما أنه متى أراد وجوده فلا بد من وجوده . وهذا يوجب القول بجواز حستن الجهل بالله سبحانه ^(٣) والكفر به ، وعبادة الأصنام واتخاذها آلهة دونه بأن يريد الله تعالى حسناً ، ويوجب جواز قبح المعرفة بالله وشكره على آلائه وعبادته ، بأن يريد كون جميع ذلك قبيحاً . ومتى جَوَّزَ

(١) يحصل : حصل ص

(٢) قالوه : قالوا ذلك ط (٣) سبحانه : ساقطة من ص

ذلك لم يؤمن أن جميع ما أتت به الأنبياء بهذه الصفة ، لأن الله تعالى أراد كونها قبيحة ، وإن أمر بها ، سيما ومن قولهم : إن الأمر قد يكون أمرا بالشيء وإن لم يرد كونه .

وقد ألزمهم شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) على قولهم بأن هذه الأجناس إنما تصير على صفاتها التي تتباين فيها ، بأن يجعلها الله تعالى كذلك تجوز قلب الحقائق كلها بأن يريد الله ^(٣) تعالى قلبها ، وأن يجوزوا أن يقلب العلم عن حقيقته فيجعله ^(٤) جهلا ، وإن كان معتقده على ما هو به ، ويجعل الجهل علما ، وإن كان معتقده على ما ليس به ، ويجعل الشيء دلالة على غيره ، وما ليس بدلالة دلالة ، بأن يريد كونه كذلك . وهذا يوجب أن لا يوثق بدليل ولا علم ، ويؤدي إلى مذهب السوفسطائية .

ومتي قالوا : انه تعالى يريد لنفسه فلا يجوز أن يريد ما ألزمتونا به ، لأنه قد علم أنه لا يكون العلم الا علما ، والدلالة / الا دلالة ؛

٢١٩/

قيل لهم : اذا كان العلم والدلالة لم يحصل ذلك الا بأن جعلهما كذلك ، ولا يرجع في جملة لهما كذلك الا الى كونه مریدا لهما ، فكيف يقال انه قد علم كونهما كذلك ؟ فلا يجوز بغيرهما مع أن الموجب لكونهما كذلك هو الإرادة ، فيجب أن يجوزوا كونه مریدا لتلافه ، فينقلب العلم جهلا ، والدلالة شبهة . وفي هذا ما ألزمتهم به .

ويلزمهم على ذلك تجوز خلو الجوهر من المعاني بأن يقلب الله الأغراض جواهر ^(٥) ، فيكون جميع ما أوجده جواهر ^(٥) .

(١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) الله : ساقطة من ط (٣) عن حقيقته فيجعله : ساقطة من ط (٤) جعلهما : يجعلهما ط (٥) جواهر : جواهر من

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ^(١) القول : بأنه تعالى أمر * نفسه ، وأنه لا شيء الا وهو أمر به ، وأن لفظ النهي لا يكون في الحقيقة نهياً ، لأنه ^(٢) اذا جاز كونه مريداً لنفسه ، وإن كان مريداً وكارها ومحبباً وساخطاً ، ليجوزن القول بأنه أمر لنفسه ، وإن كان أمراً وناهياً .

ومتى صرفوا القول بأنه كاره الى وجه من المجاز ، صحّ صرف كونه كارهاً الى ضرب من المجاز . وإن هم وصفوه بأنه كاره على الحقيقة ، ولم يؤثر ذلك عندهم في كونه مريداً لنفسه ، فكذلك كونه ناهياً في الحقيقة ، لا يؤثر في كونه أمراً لنفسه . وهذا ما لا يرتكبه القوم ، لأنهم يجعلون الكلام فعلاً من أفعاله .

ولا فصل بين من قال بذلك ، وبين من قال انه عادل لنفسه ، ومحسن لنفسه ، بل الشبهة في ذلك أكّد ، لأنه لا / يوصف بضد العدل ، كما يوصف بضد الأمر وبضد الارادة . وهذا يوجب القول بقدّم أفعاله . وفي ذلك ابطال الصانع أصلاً . وحسبك بمن ذهب في صفة الصانع يؤدي الى تقيّه فساداً .

على أن الدلالة قد دلت على أن الارادة تابعة للمراد ، وتفعل لما له يفعل المراد ؛ وقد دللنا على ذلك من قبل . فاذا صحّ ذلك ، وثبت بما قدّمناه أن فعل التقيح يقتضى كون فاعله جاهلاً أو محتاجاً ، فكذلك القول في ارادة التقيح .

وهذا يوجب عليهم وصفه تعالى بالحاجة اذا وصفوه بأنه يريد

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) لأنه : ساقطة من ط

القبائح^(١) ، ويكره المحسنات^(٢) . والقول بأنه محتاج يوجب كونه جسماً ، وينفى كونه قديماً ومختصاً بما هو عليه من الصفات .^(٣) وهذا أيضاً يوجب نفي الصانع على قولهم^(٤) .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله^(٥) القول بأنه تعالى ليس بحكيم وإن:

أراد الحكمة وفعلها ، وإن^(٦) لم يكن سفيهاً بكونه مريداً للسهف ، وبينوا

أن إرادة السفه بنزلة نفس السفه . فإذا لم يصح أن يكون تعالى سفيهاً بأن

يفعل السفه — تعالى عن ذلك — فكذلك لا يجوز كونه مريداً له . وبينوا

أن القول بجواز إرادة السفه ممن ليس بسفيه يوجب جواز الكذب ممن

ليس بكاذب ، وجواز وقوع خبر ليس بخبره على ما تناوله ، ويكون

صدقا بخلاف المعقول في الشاهد / . وألزمهم القول بأن فاعل الكفر ١٠ / ٢٢٢

والماضي — على قولهم — يجب أن يكون محسناً ، والله تعالى مطيعاً ، وأن

تكون حاله حال الفاعل للطاعة ، وأن لا يحسن من القديم تعالى^(٧) ذمه

وعقابه مع انتهائه إلى كل مراده .

ومتى قالوا أنه لم يترد منه أن يكفر بالكفر ، وأن يكتبه ، وأراد من

المؤمن اكتساب الإيمان ، فلذلك حَسَنَ منه عقابهم ، كلثموا بما قدمناه . ١٥

ونحن نذكر الآن شبههم ، ونجيب عنها من غير تطويل ، إن شاء الله .

(١) القبائح : القبيح ط

(٢) المحسنات : الحسن ط

(٣) وهذا ٠٠٠ قولهم : ساقطة من ط

(٤) شيوخنا رحمهم الله : اصحابنا ط

(٥) وإن : أن ط

(٦) تعالى : سبحانه ط

فصل

في ذكر الشبه التي يتعلّقون بها في أنه تعالى ^(١) مرید لجميع

الكائنات ، وأنه يريد المعاصي كما يريد الطاعات

شبهة لهم ^(٢)

- ٥ قالوا : لو جاز أن يقع من العباد ما لا يريده من المعاصي ، وأن لا يقع منهم ما أرادهم من الطاعات ، لأدى ذلك الى ضعفه ، وكونه مغلوباً مقهوراً ، لأنّ الواحد منا في الشاهد متى أراد من غيره الشيء فلم يقع ، ووقع منه ما لم يريده ، أوجب ذلك ضعفه . ولذلك يلحق الملك ، اذا أراد من جنده الشيء فلم يفعلوه وفعلوا ما لم يريده ، الضعف والنقص ، ويوجب ذلك فيه الغلبة والقهر .

- ١٠ قالوا : ويقوى ذلك أن انتفاء ما يريده من مقدوره يوجب ضعفه وقصه ، من حيث كان ^(٣) انتفاء ما أرادهم فقط فكذلك انتفاء مراده من غيره يوجب ذلك من حيث كان ^(٤) مريدا / له . ويقوى ذلك أن انتفاء ما يعلم كونه من فعل نفسه لما أوجب الجهل ، فكذلك انتفاء ما يعلم كونه من غيره ، وكذلك انتفاء مراده من غيره فيما يوجهه ، يجب أن يكون كاشفا مراده من نفسه .

ويقوى ذلك أن انتفاء ما أخبر بكونه من فعل غيره كانتفاء مخبره من

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) شبهة لهم : ساقطة من ص

(٣-٢) انتفاء ... كان : ساقطة من ص

فعل نفسه ، في أنه يوجب كونه كاذبا . وكذلك انتفاء مراده من غيره ومن نفسه يجب أن يستوى في كونه موجبا لنقصه وضعفه . وهذا وإن كان من أقوى ما يتعلقون به فهو في غاية البعد . ونحن نذكر الأصل الذي به نبين فساد ذلك ، بمون الله (١) ولطفه ، أن شاء الله (٢) .

فنقول : أن ما يريدته تعالى على ضربين : أحدهما من مقدوره ، والآخر من مقدور عباده (٣) .

فما يريد من مقدوره فلا بد من وقوعه ، وانتفاءه يقتضي فيه ما لا يجوز عليه .

وما يريد من مقدور غيره على ضربين : أحدهما يريد على جهة الإلجاء والاكراه ، فيجب وقوعه عند ما يفعله من الإلجاء ، ولو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه . والثاني ما يريد من غيره على جهة الاختيار والطوع ، نحو ما أراده من المكلفين ؛ وذلك لا يوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع . وكذلك وقوع ما كرهه منهم على هذا الوجه ، لا يوجب فيه الضعف ، وإن كان وقوع ما كرهه في الوجهين الأولين يوجب مثل ما يوجب انتفاء ما أراده / .

٥٢٢١ /

والقول في المريد منا في هذه الوجوه كالتقول فيه تعالى ، لأن موجب الأدلة لا يقع فيه تخصيص ، وإنما تفارق حال الواحد منا حاله سبحانه (٤) ، لأنه قد يريد من غيره الفعل ليتقوى به ويحتجب به منفعة ، أو يدفع به مضرة ، في العاجل أو الآجل . فمتى لم يقع من مراده ما هذه صفته لحقه

(١-١) ولطفه أن شاء الله : ساقطة من م

(٢) عباده : غيره ط (٣) سبحانه : تعالى ظ

التقص . وذلك نحو الملك اذا أراد من جنده محاربة عدوه ، لأنّ مراده متى وقع لحقته قوة ، فاذا لم يقع يلحقه نقص ، ويجرى مجرى مراده منهم مجرى ما يريد من فعل نفسه ، مما يقصد به النفع أو دفع ضرر ، لأنه كالألة في التوصل الى ما يريد .

وذلك الواحد منا اذا أراد من غيره أن يؤمن ، فقد يلحقه بوقوع مراده ضرب من النفع ، لأنه يشكر به ، ويقوى به على العدو . فاذا لم يقع من مراده ما هذه حاله ، يلحقه نقص . وكلا هذين الوجهين لا يصح فيه تعالى ؛ وانما يريد من فعل غيره ما يريد على غير جهة اللجوء ، لأمر واحد : وهو أن يقع منهم اختياراً ، لكي يصلوا به الى الثواب الذي أراد له .

والمريد منا متى أراد من غيره الفعل على هذا الوجه ، فحكمه في آله لا يلحقه نقص ^(١) بانتفاء مراده حكم التقديم تعالى ^(٢) . ولو صح على التقديم تعالى الحاجة لكان حكمه فيما ذكرناه في المريد منا حكمه .

٢٢٢ د / فقد صح ما ذكرناه من أن أحد المريدين / في الأصل الذي يبتناه لا يختلف على وجه .

١٥ فان قيل : ما الذي أردتموه بقولكم : ان انتفاء مراده من مقدوره يوجب ما لا يصح عليه .

قيل له ^(٣) : ان المريد متى أراد الشيء من مقدوره فلا بد من وقوعه ، الا أن يعرض ما يمنع معه وجوده . لأننا قد دللنا على أن الداعي الى فصل الشيء يدعو الى ارادته . فاذا صح ذلك ، فانما يريد الشيء لأن الداعي قد

(١) نقص : التقص ط

(٢) تعالى : سبحانه ط

(٣) له : ساقطة من ط

دعا اليه ، والارادة تكون تابعة للمراد . فكما لا يجوز والحال هذه أن يفعل المراد ولا يريد ، وكذلك لا يجوز أن يريد ولا يفعل من التخليّة والتسكين ، فلا يصح أن يقع مراده الا لوجوه ، منها أن لا يكون قادراً عليه أصلاً ، لأن قدرته على الارادة لا تنافي فقد قدرته على المراد ، من حيث كانت الارادة حالة في القلب ، والمراد قد يحل في الجوارح .

ومنها أن لا يقع لكونه غير عالم بكيفيته ، لأن فقد العلم بكيفية الفعل المحكم يقتضى تعذر وقوعه من جهته ، كما أن فقد القدرة يقتضى ذلك .
ومنها أن لا يكون له ما يحتاج في ايجاد ذلك الفعل اليه من آلة ، أو ما يجرى مجراها . لأن القادر بقدرته لا يصح أن يفعل كثيراً من الأفعال على الوجه الذي يريد ايجاده ، الا بآلة أو ما يجرى مجراها ، كقصد اللسان أو فساد ، لأن ذلك يوجب تعذر الكلام الذي يريد .

ومنها أن يريد الشيء ^(١) ويمتنع من ايجاده / من هو أقدر منه ^(٢) / ٢٢٢
بفعل ما يمتنع وجود مراده معه ، لأن ذلك يوجب تعذر مراده من حيث ثبت بالدليل أن فعل الأقوى بالوجود أولى من فعل الضعيف ^(٣) ، على ما بيناه في كتاب « المنع والتنازع » .

ومنها أن يتعذر عليه الفعل لتعذر فعل شبيه ، وإن كان هذا الوجه يصح كونه داخلاً فيما قلناه . فمتى وجد بعض هذه الوجوه صح أن يريد الشيء من مقدوره فلا يقع . ومتى اتت هذه الوجوه فلا بد من وجوده وكونه . هذا ^(٤) إذا كان المراد غير مضطر الى الارادة ، فأما إذا كان مضطراً اليها،

(١) يريد الشيء و : ساقطة من ط

(٢-٣) بفعل ٠٠٠ الضميف : ساقطة من ط (٣) هنا : وهذا ط

فلا يتمتع أن لا يقع مراده ، وإن كان مخلى بينه وبينه ، كما قلناه في
 الواقف بين الجنة والنار ، العالم بما فيهما من ^(١) أنه لو اضطر الى ارادة
 دخول النار وكراهة دخول ^(٢) الجنة لكان لا يقع منه الا ما يعلم ^(٣) كونه
 قهراً له ^(٤) دون ما أراد . وقد ينتفى مراده لأنه يبدو له في فعله ، لكن ذلك
 إنما يصح فيما تقدم ارادته له من الأفعال دون القصد الذي يقارن المراد .
 فإذا صح ما قلناه ، فلو لم يقع مراده تعالى ^(٥) من مقدوره لأوجب
 بعض ما ذكرناه من الوجوه وهو الضعف ، أو أن لا يكون عالماً ، أو الحاجة
 الى آلة ، أو كون غيره مانعاً له وأقدر منه ؛ وكل ذلك يقتضى فيه ما قد
 علمنا استحالتة عليه . فيجب القضاء / بأن ما يريد من مقدوره يجب أن
 لا يقع ، لأنه لو لم يقع ، لأوجب فيه ما يستحيل عليه .
 ولا يمكن أن يقال فيه انه في حكم المرید منا ، اذا حصل مضطر؟ الى
 الارادة ، وأن اتفاء مراده لا يوجب فيه ما ذكرناه ، لأن الدلالة قد دلت
 على أنه في حكم المرید منا ، اذا كان مخلى بينه وبين الارادة والمراد ، على
 ما قد دللنا عليه من قبل . وقد بينا أنه لا يصح أن يريد مقدوره قبل
 وقته ، لأن ذلك يوجب كونه على صفة نقص . فليس يصح أن يقال انه إنما
 لم يقع مراده لبداء ، لأن ^(٦) البداء قد ثبت استحالتة عليه سبحانه ^(٧) .
 فالتقول بذلك لا يصح على وجه .

(١) من : ساقطة من ط

(٢) دخول : ساقطة من ط

(٣-٢) كونه نعماً له : انه ينقعه ط

(٤) تعالى : عز وجل ط (٥) قد : ساقطة من ط

(٦) لأن : على أن ط (٧) سبحانه : ساقطة من ط

على أن من قال : انه تعالى ^(١) مريد لنفسه ، فلا بد من أن يقول : انه مريد لمقدوره حال ما يوجد ، كما قوله ، وأن قال انه مريد له أيضا من قبل . وانما يلزم المجبرة ما قدمناه من أنه تعالى ^(٢) يجب أن يكون في حكم المضطر منا الى الارادة ، ^(٣) وهذا يؤدي الى جواز ^(٤) كونه مريداً لمقدوره ، وأن لم يقع على ما ثبت في المضطر الى كونه مريداً . وهذا أحد ما يمكن أن يظن به قولهم انه مريد لنفسه .

فأما على قولنا فيجب أن يكون بمنزلة المريد منا ، اذا كان مطلقا بينه وبين الارادة والمراد . ومتى صح كونه كذلك ، فلو اتنى مراده لوجب أن يكون مقتضيا فيه بعض ما ذكرناه من ضعف أو جهل ، أو حاجة الى آلة ، أو منع . فاذا استحال جميع ذلك عليه ، وجب وقوع / ما أراد من فعله ٢٠ / لا محالة . فأما ما يريده من مقدور غيره على جهة الاجباء ، فلو لم يقع لأوجب بعض ما ذكرناه ، وذلك أنه اذا أراد أن يلجئ العبد الى الايمان ، فانما يتلجئه بأن يفعل ما يوجب وقوع الايمان منه عنده ، لأن الدلالة قد دلت على أن السبب الملجئ الى الفعل متى وجد وخلص عما يقابله فلا بد من أن يقع الفعل الذي ألجئ اليه . وقد دللنا على ذلك بما وجدناه عند الاختبار من أن الذي استبد به الجوع فلا بد من وقوع الأكل منه ، اذا لم يعرض معنى سواه . وكذلك مَنْ يضئ افتراس السبع ، أو الاحتراق بالنار ، فلا بد من وقوع الهرب منه . فاذا صح ذلك وأراد تعالى أن يلجئه ،

(١) تعالى : ساقطة من ط (٢) تعالى : سبحانه ط
(٣-٢) وهذا ٠٠ جواز : لقولهم انه مريد لنفسه لأنه اذا كان كذلك ٢٠
فيجب أن لا يصح أن ينفك من ط

بأن يفعل ما يصير ملتجأ به ، فلو لم يقع ذلك لكان انما لا يقع بأن لا يقع ما يصير به ملجأ . وانما لا يقع ذلك ممن يريد حمل غيره على الفعل للوجود التي قدمناها ، امّا لأنه يضعف عن حمله عليه ، أو لأنه غير عالم بكيفية حمله عليه ، أو لأنه فقد ما يحتاج اليه في حمله على ذلك الفعل من آلة أو غيرها ، أو لأنه منع من ذلك . فاذا عرى عن هذه الوجوه ، فلا بد من أن يصير حاملا له على الفعل . فلذلك قلنا ان " ما يريده من عباده على جهة الالغاء ، فلا بد من أن يقع ، كوجوب وقوع مراده من مقدوراته .

- و على هذا الوجه حمل شيوخنا رحمهم الله ^(١) قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ^(٢) . / ودلوا على ذلك بقوله في آخر الآية : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . وعلى هذا الوجه تأولوا نظائر هذه الآية ، نحو قوله : « ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة » ^(٣) « ولو شاء لهداكم أجمعين » ^(٤) . وقوله : « أفلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا » ^(٥) . « ولو شاء الله لجمعهم على الهدى » ^(٦) . « ولو شاء ربك ما فعلوه » . وقوله : « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله » ^(٧) . وقوله : « ولو شاء الله ما أشركوا » ^(٨) . وقوله : « ولو يشاء الله ما اقتتلوا » ^(٩) . وبينوا أن المراد بجميع ذلك مشيئة الالغاء

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

- | | | |
|----|-------------------|-------------------|
| | (٢) يونس ٩٩/١٠ | (٣) الشورى ٨/٤٢ |
| ٢٠ | (٤) النحل ٩/١٦ | (٥) الرعد ٣٣/١٣ |
| | (٦) الانعام ٣٥/٦ | (٧) الانعام ١١١/٦ |
| | (٨) الانعام ١٠٧/٦ | (٩) البقرة ٢٥٣/٢ |

والاضطرار ، لأن الدلالة قد دلت على أنه قد أراد من جميعهم الايمان على جهة الاختيار . ولا ينافي قوله « لو شئت لآمنوا » اذا أراد به الاجاء كونه شائيا لذلك منهم على جهة الاختيار . لأنه لو صرح بذلك فقال : ولو شاء الله أن يلجئهم الى الهدى لجمعهم عليه ، لكنه لم يشأ ذلك ، وشاء منهم الاجماع عليه على جهة الاختيار لصح ولم ينتقض ، فيجب القول بصحته أيضا ، اذا دل الدليل عليه .

وقد اعترض ^(١) المخالف ما ذكرناه بأن قال ^(٢) انه تعالى لو ألجأ الى القفل لكان لا يسمى ايمانا ولا هدى ، لأن الايمان انما يوصف بذلك اذا وقع من فاعله على سبيل الاختيار ؛ سيما على قولكم ان قولنا « مؤمن » من أسماء المدح ، ولا يكون بهذه الصفة الا اذا استحق على الايمان الثواب . فكيف يصح أن / يتأولوا قوله : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ، على أن المراد به الاجاء . وهلا يثبت بما قلناه أنه لم يشأ الايمان من جميعهم ، وانما شاهده ممن علم أنهم سيؤمنون دون الكفار .

قال : ولو أراد بذلك الاجاء ، لم يصح من وجه آخر ، لأنه قال : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » ، فثبت بذلك على أنهم كانوا يؤمنون لهذه المشيئة . ومن قولكم : ان كثيرا منهم يؤمن اختيارا ، وان لم تحصل هذه المشيئة .

قالوا : ويطل ذلك من وجه آخر وهو أنه لا شيء يشار اليه الا وقد يصح عند وجوده من العبد الايمان وتركه ، كما كان ^(٣) يصح منه مع عدمه .

(١) اعترض : يعترض ط

(٢) كان : ساقطة من ط

(٣) قال : يقول : ط

فكيف يقال انه اذا شاء أن يلجئهم الى الايمان ^(١) لآمنوا لا محالة ؟

وقال بعضهم معترضا على ما قلناه : اذا كان من قولكم ان القادر على
الشيء قادر على ضده ، فكيف يصح لكم مع ذلك القول بأنه تعالى متى
شاء أن يلجئهم لم يقع منهم خلاف الايمان ، فهل أحد هذين المذهبين الا
ناقضا لصاحبه ؟ فكيف يصح منكم الجمع بين الأمرين ؟

٥

واعلم أن ما ذكره يدل على أنهم لا يعرفون اللجوء وكيفيته . وقد قال
شيخنا ^(٢) أبو على رحمه الله ^(٣) ، ان الايمان منه ما يقع على طريق اللجوء
والاكراه ، ولا يستحق به فاعله ثوابا ، وذلك نحو ما أراده الله سبحانه
بقوله : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن

٢٢٥ د /

١٠

آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا » ^(٤) فبيّن تعالى ^(٥) أنهم
عند مجيء الآيات يؤمنون على جهة اللجوء ، ولا يستحقون به ثوابا ولا
نهما . وقال تعالى ^(٦) مضربا عن فرعون لما أدركه الفرق : « قال آمنت أنه
لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين . الآن وقد
غصيت قبل » ^(٧) فبيّن أنه لا يدفع إيمانه عند معاناة سبب الموت ، وان
كان ما فعله منه ^(٨) إيمانا .

١٥

وقال تعالى : « وان من أهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته » ^(٩) وهو
يعنى المسيح عليه السلام ^(١٠) ، لأن النصارى تؤمن به أنه رسول الله ، وأنه

(١) الى الايمان : اليه ص

(٢٠٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

٢٠

(٣) الانعام ١٥٨/٦ (٤٤) تعالى : ساقطة من ص

(٥) يونس ٩٠/١٠ ، ٩١ (٦) منه : ساقطة من ط

(٧) النساء ١٥٩/٤ (٨) عليه السلام : ساقطة من ص

غير الله ، واليهود تؤمن به وأنه ليس بكذاب ، ويثبت أنهم لا ينتفعون بإيمانهم به ^(١) من حيث وقع قبل الموت عند زوال التكليف .

وكذلك قوله تعالى : « فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين . فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » ^(٢) فكل هذه الآي تبيّن أن الفعل الذي يقع منهم على سبيل الإلجاء يكون إيماناً ويسمى بذلك ، وإن لم يستحق به الثواب . وذلك يبطل ما اعترض به المخالف ^(٣) . فإن قال : إن قوله سبحانه : « لا ينفع إيمانها لم تكن آمنت من قبل » لا يدل على ما قلتموه ، لأنه إنما أراد بذلك أنها من حيث أحبطته بالمعاصي لا ينفعها ، وذلك يبطل تعلقكم بهذه الآية .

- ١٠ قيل له : إن قوله تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا » ^{٢٢٥/} يدل على خلاف ما قدرته ، لأنه يثبت تعالى أن الذي لأجله لم ينفعهم أنهم فعلوه لما رأوا بأسه . وقال من بعد : « سنة الله التي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون » ^(٤) فدل بذلك على ما قلناه . وكذلك قوله ^(٥) : « يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها » يحقق ما قلناه ، لأنه يثبت أن لأجل ورود الآيات لم ينفعهم الإيمان ، وبعد ، فإن الإيمان المحيط فيه منفعة ، وهو انتقاص العقاب ، فحمل الآية عليه لا يصح ، ويجب حمله على ظاهره . ولا يمكن ذلك فيه إلا بأن يتأول على ما قلناه .

(١) به : ساقطة من ص غافر ٨٤/٤٠ ، ٨٥

(٢) اعترضوا به المخالف : اعترضوا به

(٣) الكافرون : المبطلون ، الكاذبون ^(٤) وكذلك قوله : وقوله ص

فان قيل : ان ما ذكره تعالى (١) في هذه الآية (٢) انما ذكره على سبيل المجاز ، لأن الايمان في الحقيقة ما ينتفع به ويستحق به الثواب ، فتعلقكم بها لا يصح .

قيل له : ان الايمان في الحقيقة هو التصديق ، وانما شبهت الواجبات الشرعية به فأجرى عليها اسمه ، ولا يمتنع أن يقع منهم التصديق وما يجرى مجراه عند الاجزاء على الوجه الذي يسمى ايمانا في اللغة .

وانما قول : ان وصف المؤمن بأنه مؤمن يجب كونه منقولا ، فأما قولنا : « ايمان » فلا يجب ذلك فيه ، ولا يمتنع أن يسمى ما لولا الاجزاء لكان ايمانا يستحق به الثواب ، بأنه ايمان عند وقوع الاجزاء ، لما وقع على الوجه الذي يقع عند الاختيار . كما / يسمى المحيط ايمانا وان لم يستحق به الثواب . وأكثر ما يلزم أن قول انه مجاز ، فما في هذا مما يمنع من حمل ما ذكره من الآية عليه اذا دل الدليل عليه . واذا جاز أن يسَمَّى تعالى ما وقع منهم عند المعانة ومجيء الآيات ايمانا ، فما المانع من أن يسمى ما يقع على طريق الاجزاء ايمانا ؟

والقول في الهدى في أنه لا (٣) يمتنع أن يسمى بذلك عند الاجزاء كالقول في الايمان ، سيما والهدى في الحقيقة هو الدلالة والبيان ، وانما يتجرى على الايمان نفسه مجازا ، فلا يمتنع أن يسمى به عند الاجزاء على حسب ما يسمى به (٤) على سبيل الاختيار .

(١) تعالى : عز وجل ط

(٢) الآية ص (٣) لا : ساقطة من ط

(٤) به : ساقطة من ص

فان قيل : وما الذى يفعله القديم سبحانه ^(١) حتى يحصل الواحد منا

ملجأ ؟

قيل له : متى اضطرهم الى معرفته ، وأعلمهم أنهم يستحقون العقاب على التبيح ، وبفعله بهم حصلوا مثلجئين الى أن لا يفعلوه . وكذلك ان الجاهم الى أن لا يفعلوا التبيح بأن أعلمهم أنهم ان ^(٢) حاولوه منعوا منه ، فانه لا يقع التبيح منهم ، ويقع منهم خلافه .

وقد بين شيخنا ^(٣) أبو على رحمه الله ^(٤) ذلك بأن قال : انه الواحد منا اذا علم أنه ان حاول قتل ملك ، قتل دونه ويمنع منه ، فحصل ملجأ الى أن لا يقتله . فاذا صح على هذا الوجه أن يلجئهم فقد صح ما أردناه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى قادر على أن يضطرنا الى معرفته / . وقد بينا من قبل أن كل جنس يقدر العبد عليه ، وجب كونه تعالى قادراً عليه . فلا يصح أن يقال : ان ما يفعله من العلم به ، لا يوصف تعالى بالقسرة على مثله ^(٥) .

ومتى اضطر سبحانه العبد الى معرفته وإرادة الآيات ، وأعلمه نزول الموت ، وقد سبق له التكليف ، فلا بد من أن يحصل ملجأ الى الايمان وترك الكفر ، وان كان ذلك غير نافع له ، على ما قدمناه .

ولسنا ^(٥) نخرج الملجأ من أن يكون قادراً على الشيء وضده ، وانما قول انه يجب أن يختار أحد مقدوراته لحصول الاجزاء ، كما ذكرناه في

(١) سبحانه : تعالى ط (٢) ان : لو ط

(٣،٤) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٤) على مثله : عليه ط

(٥) ولسنا : وليس ص

الملجأ الى أن لا يقتل الملك ، وفي الملجأ الى اجتلاب المنافع ودفع المضار .
وهذه الجملة تبين سقوط ما سألو عنه .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) : ان « المخالف لا بد له من القول بذلك في تأويل قوله تعالى : « ان نشأ تنزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » ^(٣) . لأن المراد بذلك أنه كان يلجئهم بها الى الخضوع والافتقاد . فكذلك القول فيما تأولنا عليه قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » فقد صح بهذه الجملة أن ما يريد من عباده على طريق الاجراء ، يجب أن يقع ، ولو لم يقع لدل على صفة نقص فيه ، كما يدل عليه انتفاء مقدوره لو أراد .

٢٢٧ د / فأما ما / يريد مناهم على سبيل الاختيار ، فإن انتفاءه لا يدل على صفة نقص ، لأن الدلالة قد دلت على أن مقدورهم لا يصح أن يكون مقدورا له ، فلا يمكن أن يقال : انما لم يقع لأنه غير قادر عليه ، أو غير عالم بكيفيته ، أو لقصد الآلة والمنع ، لأن هذه الوجوه أجمع لا تنأى فيه . فيجب أن يكون حكم انتفائه حكم انتفاء مقدوره في الوجه الذي له دلالة على صفة نقص فيه ، وبطل بذلك حملهم مقدور الغير على مقدور نفسه في هذا الوجه .

على أن انتفاء مراده من غيره لو اقتضى فيه سبحانه ^(٤) صفة نقص لاقتضى ذلك في الواحد منا ، لأن الملل والأدلة لا تختلف . وقد علمنا أن القوى منا قد يريد من غيره القعود في مكانه ، ويمكنه حمله عليه ، ومع

(١) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط . (٢) الشعراء ٤/٢٦

(٣) سبحانه : ساقطة من ص

ذلك فلا يدل اتقاء ذلك منه على ضعف ولا غيره من صفات النقص .

وكذلك فجماعة المسلمين قد يريدون من اليهودي الضعيف ترك الاختلاف الى الكنائس والاختلاف الى المساجد ، ولا يجب اتقاء ذلك منه ضعفهم وقصصهم ، فاذا ثبت أن ذلك لا يوجب النقص في الشاهد ، فيجب أن لا يوجه في الغائب ، لأن الأدلة (١) لا يختلف مدلولها لاختلاف من تتعلق به .

فليس لأحد أن يقول إنما لم يدل ذلك (٢) فينا لأننا مشحدون أو منهيون ، ويجب أن يدل ذلك فيه سبحانه (٣) على صفة نقص ، لأنه الرب المالك . لأن ذلك لو صح لأوجب أن يدل الفعل على كونه قادراً عالمًا (٤) ، وإن دلت في / الشاهد ، أو يدل فيه ولا يدل في الشاهد ، وفي ذلك ٥٢٢٧ / هدم طرق الاستدلال .

وقد ارتكب بعض المتأخرين القول بأن اتقاء مرادهم من النصراني يدل على ضعفهم ، حتى قال : لو أن ملكاً من الملوك مَرَّ بأعنى مقعد ، وأراد منه مسح ، فلم يقع منه ، ووقع منه شتمه وهو كاره له ، فذلك يدل على ضعفه . وهذا سخف من قائله ، لأنه لا فرق بينه وبين القول بأن ذلك يدل على أن الملك بهرول ، ولولاه لكان سميناً . لأننا قد علمنا أن حال الملك وقد وقع الشتم من هذا المقعد في سائر أموره كما كان . فكيف يقال انه يدل على ضعفه . ولم لا يصح أن يقال انه يدل على طوله أو قصره ، وعلى جهله أو علمه . وكيف يصح ذلك ، والمعلوم من حال الملك أنه يتعزأ بهذا

(١) الأدلة : الدلالة ط (٢) ذلك : ساقطة من ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) علماً : ساقطة من ط

المقعد ، ولا يخطر له على بال ، ولا يشعر بكلامه . ومتى أراد هذا القائل بقوله انه يدل على ضعفه انه قد وقع ولم يرد فقط فهذا محال . لأن قولنا انه وقع وهو كاره له لا يفيد كونه ضعيفا على وجه . ولو افاده لكان الخلاف ^(١) في عبارة لا وجه للمضايقه فيها . فقد صح بذلك سقوط ما تعلق به .

٥

على أنه لا فرق والحال هذه بين أن يقال : ان اتقاء معلومه من غيره يدل على ضعفه ، وبين من قال ان اتقاء مراده من غيره يدل على ذلك . وكذلك فلا فرق بينه وبين قول من قال : / ان اتقاء مخبره ومعتقده من غيره يدل على ضعفه . فاذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قاله .

٢٢٨ هـ

وبعد ، فان مقدور غيره لا تعلق له به ، فكيف يدل على ضعفه ؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيه لجاز أن يقال ان وقوعه يدل على قوته . ألا ترى أن مقدور نفسه انما دل اتقاؤه على هضه ، لما دل وقوعه على قوته ، فاذا لم يدل وقوع مقدور غيره على قدرته ألبتة ، فكذلك لا يدل اتقاؤه على ضعفه .

ولا يلزم على ذلك ما قلناه من أن اتقاء مراد الملك من جنسه يقتضى نقصه ، وان لم يكن لتعلمهم به تعلق . لأننا لا نقول انه يدل على ضعفه في الحقيقة ، وانما نقول انه يدل على قصوره عن بلوغ منافعه ودفع مضاره ^(٢) بالوجه الذى يمكن أن يصل به اليها ، كما أن وقوع مراده منهم لا يقتضى فيه زيادة قوة ، لأن حاله كما كان . وانما يقتضى وصوله الى

٢٠

(١) الخلاف : الكلام ط

(٢) ودفع مضاره : ومضاره ص

المراد من المنافع ودفع المضار وهوية حاله بذلك . فقد ثبت أن ذلك لا يعترض ما قلناه .

على أن علتهم هذه توجب القول بأن انتفاء ما أمر العباد به ، ووقوع ما نهاهم عنه ، يدل على ضعفه ، كما يدل مثل ذلك على ضعف الملك على الوجه الذي ذكروه في الإرادة . لأن الملك إذا أمر جنده بشيء فلم يفعلوه ، ونهاهم عن شيء ففعلوه ، كان ذلك في باب الدلالة على ضعفه أقوى وأظهر من مخالفتهم له في الإرادة .

فإن جاز لهم أن يقولوا إن ذلك في التقديم تعالى ^(١) لا يدل على / ٢٢٨ ط
ضعفه ، وإن كان في الملك يدل على ذلك ، ليجوز لنا القول ^(٢) بأن مخالفة الإرادة في الملك تدل على ضعفه ، وفي التقديم تعالى لا تدل على ذلك .
وأي فصل فصلوا به بين التقديم تعالى ^(٣) وللملك في الأمر ، فهو فصل لنا بعينه في باب الإرادة لأنهم إن قالوا إن مخالفة جنده له في الأمر انما تدل ^(٤) على ضعفه ، لأنه يقوى بامتنالهم أمره ، وليس كذلك حال التقديم تعالى ، فذلك بعينه قائم في الإرادة .

وإن قالوا إنه تعالى يمكنهم حملهم على موافقة أمره ^(٥) ، فإذا خالفوه لم يدل على ضعفه ، ^(٦) لأنه لم يأمرهم بفعله على كل حال ، وإنما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليصلوا بذلك إلى منافعهم ^(٧) . وليس كذلك حال

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) القول : إن تقول ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

(٤) تدل : دل ص

(٥) موافقة أمره : موافقته في الأمر ط

(٦-٧) لأنه ... منافعهم : ساقطة من ط

٥

١٠

١٥

٢٠

الملك ، فهذا أيضا قائم بعينه في الإرادة .^(١) فقد صح " أن " الذي عارضناهم به لازم لهم^(٢) .

وان قالوا : ان " انتفاء ما أمر به لا يوجب ضعفه ، لأنه لم يأمرهم بفعله على كل حال ، وانما أمرهم بذلك على وجه الاختيار ليصلوا بذلك الى منافعهم ، وليس كذلك حال الملك . فهذا أيضا قائم بعينه في الإرادة .

فان قالوا : انما دل في الملك ذلك على ضعفه ، لأنه اذا أمرهم بالشئ فقد أرادهم منهم ، واذا نهاهم عن الشئ فقد كرهه منهم ، فمخالفتهم له في الأمر تتضمن مخالفتهم له في الإرادة ، فلذلك دل على ضعفه . وليس كذلك حال التقديم تعالى^(٣) ، لأن أمره بالشئ لا يوجب كونه مريدا له . فمخالفتهم له تعالى في الأمر لا تقتضى مخالفتهم^(٤) في الإرادة ، بل لا يتمتع كونهم موافقين له في الإرادة مع مخالفتهم إياه في الأمر . / فلذلك فصلنا بين الأمرين .

٢٧٩ د

قيل لهم : ان صح " لكم ما ذكرتموه من الفرق ، لتجوز لنا القول بأن مخالفة العباد له تعالى^(٥) في الإرادة ، لا توجب الضعف ، لأنه سبحانه^(٦) قادر على حملهم على ما أرادهم منهم . وليس كذلك حال الملك . بل هذه التفرقة أولى مما قالوه ، لأن الإرادة والأمر جميعا سواء في أن مخالفة المرید والأمر فيهما يجري على حد واحد . وليس كذلك حال من يتمكن من حمل الغير على ما أرادهم ، لأن مخالفته له والحال هذه تنبئ عن

(١-١) فقد ... لهم : ساقطة من ط

(٢) تعالى : سبحانه ط (٣) مخالفتهم : مخالفته ص

(٤) تعالى : سبحانه ط (٥) سبحانه : تعالى ط

أنه لم يقدر على مخالفته له على كل وجه . وإنما صح أن يخالفه ، لأنه لم يرد حمله على الفعل ، بل أراد ذلك منه على سبيل الاختيار .

على أن الملك إذا أمر جنده بالشيء ، لم يخل من أن يصح أن يأمرهم به ، ولا يريده ، أو يستحيل ذلك فيه . فإن استحال ذلك فيه فيجب أن يستحيل فيه تعالى أيضا ، على ما قدمنا الدلالة عليه . وفي ذلك اسقاط ما ذكره من الفصل . وإن صح أن يأمرهم ، ولا يريد الفعل منهم ، لم يخل متى علم مخالفتهم له في الأمر من أن يعلم بذلك ضعفه أم لا .

فإن قالوا : لا يوجب ضعفه إذا انفرد ذلك ، صح^(١) ممن خالفهم القول بأنهم إذا خالفوه في الإرادة لم يدل على ضعفه أيضا ، لأن مخالفة الأمر في هذا الباب أظهر من مخالفة الإرادة . ولأن الناس انما يعلمون مخالفة الجند له في الإرادة استدلالا لمخالفتهم له في الأمر ، ويجرون ذلك مجرى / مخالفتهم له في الأمر . فمتى قيل ان مخالفتهم له في الأمر ٢٢٩ ط لا^(٢) توجب ضعفا ، فبان يصح ذلك في مخالفتهم له في الإرادة أولى

فإن قالوا : متى خالفوه في الأمر دل ذلك على ضعفه ، وإن لم يعلم مخالفتهم له في الإرادة ، فقد هدموا السؤال أصلا .

على أن ما دللنا به على أن الأمر لا يكون أمرا إلا بالإرادة في الشاهد والنايب ، يبطل موضوع هذا الكلام .

ومما يبين ذلك أن الواحد منا إذا سأل الله سبحانه الشئ ، فلم يقع ما سأله وأراد ، فانه لا يدل على ضعفه ، فكذلك حال التقديم تعالى^(٣) فيما يريده منا ، ويأمرنا به .

(١) صح : ساقطة من ص (٢) : ساقطة من ط (٢) تعالى : سبحانه ط

فإن قيل : إنما لم يوجب ذلك ضعفكم ، لأنكم سألتموه الشيء وأردتموه ^(١) منه بشرط كونه صلاحاً ^(٢) ، فإذا لم يقع ، لم يدل على ضعفكم .

قيل لهم : فكذلك أنه ^(٣) تعالى ^(٤) إنما أراد منهم ^(٥) الشيء أن يوقعوه ^(٥) على جهة الاختيار لكي يصلوا إلى الثواب . فلا يجب إذا لم يفعلوه لسوء اختيارهم أن يدل على ضعفه ، مع قدرته على حملهم عليه ^(٦) . يبين ذلك أن الأمر لو كان كما قالوه لوجب إذا دعا الرسول صلى الله عليه الكفار إلى الإيمان ، وأراد منهم ذلك أن يدل انتفاء ذلك منهم على ضعفه ، وعلى أنهم غلبوه وقهروه . فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قالوه . وكيف يمكن أن يقال ذلك وقد تَعَبَّدَ الله سبحانه ^(٧) سائر المكلفين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ^(٨) أن يريدوه ممن صنع المعروف / ، ويأمرونه به مع تمكنهم من حمله عليه ، ولا يوجب ذلك ^(٩) ضعفهم ، إذا لم يقع ذلك ^(١٠) على اختلاف مراتبهم في القوة والضعف . فقد صح فساد ما تعلقوا به .

١٥ على أن من قولهم : إن أفعال العباد مخلوقة لله عز وجل ^(١١) ، وإن ما لم يكتبوه إنما اتفق لأن الله تعالى لم يخلقه ، ولم يخلق فيهم القدرة عليه .

(١) وأردتموه : وأردتم ص (٢) صلاحاً : مصلحة ط

(٣) أنه : ساقطة من ط (٤) تعالى : جل وعز ط

(٥-هـ) الشيء أن يوقعوه : أن يوقعوا الشيء ط

٢٥ (٦) حملهم عليه : حمله عليهم ص (٧) سبحانه : ساقطة من ص

(٨) والنهي عن المنكر : ساقطة من ص (٩) ذلك : ساقطة من ط

(١٠) ذلك : ساقطة من ص (١١) عز وجل : ساقطة من ص

فيجب على هذا أن يكون إذا أراد منهم الشيء فلم يقع ، أن يكون الذي دل على ضعفه أنه لم يفعل ما كان يصح أن يفعله ، وأن يكون انتفاء خلقه له هو الموجب لضعفه . وذلك يوجب أن الدال على ضعف نفسه وللموجب بأن لم يخلق كسب العبد الذي قد أراده ، كونه ملوباً مقهوراً . فإذا استحال ذلك علم فساد ما تعلقوا به .

وبعد ، فإنَّ الواحد منا لو اضطر إلى إرادة ما يقدر عليه ، لكان انتفاء مراده لا يدل على ضعفه ، وإنَّ كان قادراً عليه . فبأنَّ لا يدل انتفاء مقدور الغير على ضعف المريد له أولى.

وبعد ، فإنَّ دواعي أحد القاهرين لا تعلق بدواعي الآخر ، لما قدمناه من قبل . فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يريد القادر من غيره الفعل ، ويدعوه علمه لمصالحه إلى أنَّ يريده منه ، ويدعو ذلك الغير دواعيه إلى أن لا يفعله . فلا فصل بين مَنْ قال : إنَّ انتفاء ذلك يدل على ضعف المريد ، وبين مَنْ قال إنَّ إرادة المريد والحال هذه تدل على ضعف من أريد / منه . وهذا يوجب كون كل واحد منهم دالاً على صاحبه مع استحالته .

ولا فرق بين مَنْ قال : إنَّ علم العالم بصلاح الغير يقتضي إذا لم يقع ضعفه ، وبين من قال ذلك في الإرادة ، سيما والإرادة تابعة للعلم في هذا الباب . فإذا كان العلم لا يقتضي ما قالوه فبأن لا تقتضي الإرادة أولى .

ومما أسقط سلفنا رحمهم الله ^(١) به هذا السؤال أنه لو كان انتفاء مراده تعالى منهم ، ووقوع ما لم يرد يدل على ضعفه ، لكان متى أمرهم بفعل ما لم يرد منهم ، ووصف بالقُدرة على اقتدارهم على فعل ما لم يرد

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

- منهم ، يجب أن يكون أمراً لهم بأن يقهروه ويغلبوه ، وأن يكون قادراً على اقدارهم على غلبته وقهره . فإذا لم يجب ذلك في الأمر والقدرة ، علم بذلك أن وقوع ما لم يردده منهم ، لا يوجب فيه ^(١) غلبة ولا قهراً ^(٢) ، ^(٣) اذ لو أوجب ذلك لكان أمره بذلك الفعل أمراً لهم بغلبته وقهره ^(٤) ، كما أن أمره اياهم بالحركة أمرٌ بتحريك المحل لما كان يوجب كون المحل متحركاً .
- وليس يمكنهم الامتناع من ذلك ، لأن من قولهم : انّ الايمان الذى أمر الله تعالى به الكافر ، لم يردده منه ، بل كرهه . والذى ألزمناهم على أصولهم لازم .

- ولا يمكنهم دفع كونه تعالى أمر الكفار بالايمان ، لما فيه من مخالفة
- ٢٣١ د / الاجماع والعقول . / ولا يمكنهم دفع كونه قادراً على اقدارهم على ذلك ،
- ١٠ لما في ذلك من تمييزه سبحانه ^(٥) لأنه لا فرق بين أن لا يوصف بالقدرة على ذلك وبين أن لا يوصف بالقدرة على اقداره على القيام والقعود والحركة والسكون ، ولأن ذلك بخلاف الاجماع .
- على أن المجبرة التى بينت الانسان قادراً فى الحقيقة ، لا تدفع ذلك .
- ١٥ فإذا صحّ ذلك ، فلو كان ترك ما أراد كونه من العبد قهراً له وغلبة ، أو دالاً عليها ، لوجب متى أمرهم به ، أن يكون أمراً لهم بقهره وغلبته ، وقادراً على اقدارهم على ذلك ؛ وهذا يوجب كونه مقهوراً مغلوباً . وبطلان ذلك يوجب فساد ما تعلقوا به .

(١) فيه : عليه ط (٢) ولا قهراً : وقهر ص

(٣-٢) اذ ٠٠٠ وقهره : ساقطة من ط

(٤) سبحانه : ساقطة من ص

فان قالوا : أليس قد أمر تعالى بفعل ما علم أنه لا يكون ، ولم يوجب^(١) أن يكون أمراً بتجهيل نفسه . فهلا سوغتم مثل ذلك لنا في أمره تعالى العبد بترك ما أراد كونه .

قيل لهم : ان^٢ تجهيل المحي انما يصح بفعل ما يصير به جاهلاً ، كما أن تحريك المحل انما يصح بفعل ما يصير به متحركاً . وقد علم أن ما يصير به تعالى جاهلاً — تعالى عن ذلك — من وجود جهل لا في محل ، يستحيل وجوده . فالأمر بتجهيله أو القدرة على ذلك محال .

ومن قولهم : ان^٣ كون العبد فاعلاً لما لم يردّه تعالى يوجب غلبته / ٥٢٣١
وقهره ، وذلك صحيح منه . فيجب أن يكون الأمر به والقدرة على اقداره عليه أمراً لهم بأن يفعلوه ، على ما ألزمناهم . ١٠

فان قالوا : انما قول ان^٤ تركه لما أراده جل وعز^(٥) يدل على ضعفه ، وعلى أنه مغلوب مقهور ، لا أنه يوجب كونه كذلك ، كايجاب العمل لما توجبه . واذا كان ذلك قولنا لم يبطل بما ذكرتموه . ١٥

قيل له : ان^٦ الذي ذكرناه يلزم على هذا القول ، لأن الدلالة لا تدل الا على صحة ؛ فيجب أن يكون تعالى اذا أمرهم بذلك أن يكون قد أمرهم بالدلالة على غلبته وقهره ، وأن يكون ذلك صحيحاً منهم . وفي ذلك ايجاب كونه تعالى بهذه الصفة ، تعالى عن ذلك^(٧) .

ونحن وان قلنا انه قد أمر العبد بفعل ما علم أنه لا يكون ، فلا يلزمنا ذلك ، لأن الدلالة قد تقدمت لنا على أنه عالم لنفسه ، فما اقتضى خلاف

(١) يوجب : تعالى ط

(٢) يوجب : يجب ط

(٣) تعالى عن ذلك : ساقطة من ط

ذلك من الأسئلة يحيل الجواب عنه ما ذكرناه في دلالة فعل الظلم لو وقع منه — تعالى عن ذلك — على جهله وحاجته . ولا يمكنهم التعلق بمثله ، لأن الدلالة لم تدل على أنه تعالى يريد لنفسه ، فيصح لهم إحالة هذا السؤال .

- ٥ وعلى أن الظاهر من قولهم : " أن وقوع ما لم يردّه تعالى من العبد ، واتقاء ما أَراده ، يوجب كونه مغلوباً مقهوراً ، ولذلك يعتمدون فيه على اتقاء مراده . وإذا كان ذلك قولهم ، لم يصح لهم التعلق بما يقوله في فعل / ٢٣٢ و /
خلاف ما علم الله تعالى ^(١) أنه يكون .

- على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى يجب كسر الكافر ويرهائه ، لأنه لو لم يكن كذلك ، لأدى إلى أن يغلّبه ويقهره ، بفعل ١٠
خلاف ما أحبه ورضيه . فان ^(٢) لم يوجب ذلك كونه مقهوراً مغلوباً لم يوجب مخالفتهم له في الإرادة ذلك أيضاً .

- وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا هما الإرادة ، فلا يصح أن يدفعوا ذلك بأنهما إذا كانا مخالفتين ، ولم يمتنع أن يختصا من الحكم بما لا تختص الإرادة به ، فلا يمكنهم التفرقة بينهما وبين الإرادة فيه تعالى ، كما ١٥
لا ^(٣) يمكنهم ذلك فيما يريد الملك من جنده ، وفيما يحبه ويرضاه ، وهو الذي يَتَوَلَّوْنَ عليه .

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى قد أراد أن يكفر

(١) الله تعالى : ساقطة من ط

(٢) فان : فإذا ط

(٣) لا : ساقطة من ط

الكافر بالكفر ، وأراد منه أن يكتسبه ، لأنه لو لم يرد ذلك لكان اكتسابهم له يوجب أن يدل على ضعفه ، وكونه كافرا يوجب قهره وغلبته ^(١) . وإذا لم يصح ذلك عندهم ، فقد سقط ما عولوا عليه .

فإن قالوا : أنه تعالى وإن لم يترد ما ذكرتم ، فقد أراد كون الكفر قبيحا فاسداً حادثاً ، ووقع على ما أراده ، فلا يجب أن يدل على ضعفه ، من حيث لم يرد اكتساب الكافر له .

قيل لهم ^(٢) : لا فصل بين أن يقع ما لم يرد تعالى أصلاً فيما ذكرتموه من العلة ، وبين أن يقع مراده على وجه لم يرد . فإن صح وقوعه / على وجه لم يرد ، ولا يوجب ضعفه ، صح أن يقع ولما أراده ، ولا يدل ذلك على ضعفه ، سيما ومن قولهم أن "القديم سبحانه" ^(٣) يجب أن يريد الفعل على كل صفة يحصل عليها . فوجوه الفعل على قولهم في أنه يجب أن يريد الفعل عليها كنفس الفعل .

فإن قالوا : إننا نلتزم ذلك ونقول : أنه تعالى يريد من الكافر اكتساب الكفر ، وأن يكفر به ، فالسؤال ساقط عنا .

قيل لهم : قد بينا من قبل أن ذلك يوجب النقص فينا ، فيجب أن يوجب النقص فيه . وبيننا ذلك بأن هذا لو صح ، لصح أن يريد النبي صلى الله عليه وآله من الكفار أن يكتسبوا الكفر ويكفروا به ، ولا يكون ذلك نقصاً فيه ولا فصل بين من ارتكب ذلك ، وبين من قال أنه تعالى ^(٤) يجوز أن يأمر الكافر بأن يكفر بالكفر ويكتسبه ، ويرغب فيه ، ويدعو إليه .

٢٠ (١) وغلبته : ساقطة من ص (٢) لهم : له ص (٣) سبحانه : تعالى ط (٤) صلى الله عليه : عليه السلام ط (٥) تعالى : سبحانه ط

- ومتى قالوا : انّ ذلك لا يصح عليه ، لأنه قد أخبر أنه لا يأمر بالفحشاء ، وقد أجمعوا على أنه لا يأمر بالكفر والقيح . وهذا ^(١) يوجب أن لا يريد الظلم والفساد ، لأنه تعالى قد أخبر ^(٢) بأنه لا يريد الظلم ^(٣) .
- ويلزمهم على ذلك القول أن يجوزوا فيمن سلف من المكلفين أنه تعالى قد أمرهم بالقيح ، ^(٤) وأن يجوزوا في أهل العقول لو كفوا عقلا ولم يرد عليهم السمع ما قلناه ^(٥) .
- على أن اعتصامهم من لزوم لذلك بالقرآن والاجماع ، مع قولهم بالملخوق ، لا يصح / ، لأنه يجب أن يجوزوا كونه تعالى كاذبا في قوله : « انّ الله لا يأمر بالفحشاء » وفي اخباره عن الأمة أنها محقة على قولهم أنه ^(٦) تعالى يخلق القبائح ، ولا يمكنهم أن يدفعوا ذلك عن أنفسهم بأنه صادق لنفسه ، لأن المجبرة لا تقول بذلك ، بل من قولها ان الكلام فعل من أفعاله كسائر الأجناس ، فما الأمان من أن يكذب في اخباره ويأمر بالقيح ، وينهى عن الحسن ، ويبعث كذبا ليضل العباد ، ويظهر عليه المعجز . وذلك يطل ما تعلقوا به في دفع ما ألزمناهم .
- ومن يقول من الكلائية أنه صادق لنفسه ، فالكلام له أيضا لازم ، لأنه يجب أن يجوز ^(٧) أن يفعل الكذب ، فلا يناق ذلك كونه صادقا لنفسه ، بل يلزمه أن يفعل الكذب ، ويكون صادقا به بأن يحصل صدقا لنفسه ، على طريقتهم بأن الأشياء انما صارت على ما هي عليه بالفاعل ، وأنه يصيره على

(١) وهذا : فهذا ط (٢-٣) بأنه لا يريد الظلم : بذلك ط

(٢-٣) وأن قلناه : ساقطة من ط (٤) أنه : بأنه ط

(٥) أن يجوز : ساقطة من ط

ما شاء أن يجعله ^(١) عليه . فقد صح^٢ بهذه الجملة لزوم جميع مذكراته لهم .
على أنّا قد بينا من قبل أنه تعالى لا يريد إرادته ، وأنها تقع منه وهو
غير مرید لها . فإذا صح^٣ ذلك فيما يقدر عليه ، ولا يدل على ضعفه ، فبان
لا يصح ذلك في وقوع ما لم يشرّده^٤ من غيره أجدر ^(٥) وأولى .

٥ . وقد قال شيخنا ^(٦) أبو هاشم رحمه الله ^(٧) أن^(٨) تعلقهم بالشاهد لا يصح ،
لأنهم لم يجعلوا أحداً / وقع في سلطانه ما لم يشرّده ، ودل ذلك على ضعفه مع أنه
المتولى لخلق ذلك واحداً . وعندهم بأن ما لم يرده تعالى ^(٩) ، لو وقع ^(١٠)
لكان تعالى هو الذى خلقه فيهم ، فكيف يصح لهم حمل الغائب على الشاهد
في هذا الباب .

١٠ . ويثبت شيوخنا رحمهم الله ^(١١) أن الملك إذا أراد من جنده الشيء فأنما
يدل انتفاؤه على ضعفه ^(١٢) إذا أراد وقوعه على جميع الوجوه لمنافعه ودفع
مضاره . ولو أراد من بعضهم أن يفعل فعلاً على جهة الاختيار ليستحق ^(١٣)
به الرقعة ، لم يدل انتفاؤه على ضعفه على الوجه الذى ذكرناه في التقديم
سبحانه . وبينوا أن الغائب كالشاهد في الوجه الذى يدل انتفاء مراد المرید
على ضعفه ، وفي الوجه الذى لا يدل . ويثبتون ذلك بالأمر الذى
١٥ . عارضناه به .

فان قالوا : ان^{١٤} ما ذكرتموه في الأمر لا يصح ، وذلك أنه قد ثبت أن

(١) يجعله : يفعل ط

(٢،٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) تعالى : ساقطة من ط (٥) وقع : ساقطة من ط

(٦) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٧) على ضعفه : ساقطة من ط

(٨) ليستحق : يستحق ط

جميع مقدراته تقع وان لم يأمر بها ، ولو وقعت ولم يردّها لدل على قصص .
فكذلك وقوع ما لا يريده من غيره يوجب ضعفه ونقصه ، ووقوع ما لم
يأمر به لا يوجب ذلك .

قيل له : ان مقدراته مما يستحيل أن يأمر بها ، لأن الأمر لا يأمر نفسه ،
ويصح أن يريد ما يقدر عليه ، ومقدور غيره كما يصح أن يريده ، يصح أن
يأمر به . فيجب أن يكون انتفاء مأموره من غيره كاتفاء / مراده ، ووقوع
ما لم يأمر به كوقوع ما لم يرد . وانما شبهنا الإرادة بالأمر في الموضع الذي
يصحان فيه ^(١) جميعاً فلا يقدح فيما ذكرتموه .

٢٣٤ د /

وبعد ، فاثنا قد بينا أن انتفاء ما أمر به الملك غيره ، وما أراد منه ،
يجرى مجرى واحداً ، وانتفاء مراده من مقدراته لأنه يجري مجرى انتفاء
ما أمر به منها ، ولأن وقوع ما لم يأمر به من مقدراته ، يحل محل ما لم
يرده منها . وذلك يبطل ما تعلقوا به .

فإن قالوا : إذا كان انتفاء ما أخبر عن كونه من مقدور غيره ، كاتفائه
من مقدور نفسه في أنه يوجب كونه كاذباً ، فهلا قلتم أن انتفاء مراده
من مقدور غيره كاتفائه من مقدوره في أنه يوجب قصصاً ؟

قيل له : اثنا لا نقول أن الذي يوجب فيه النقص والكذب ^(٢) هو انتفاء
ما أخبر بكونه ، بل الذي يوجب وقوع خبره ، مع علمه بأن المخبر عنه ^(٣)
لا يكون . وذلك يبطل سؤالهم أصلاً ، لأن الخبر لا يكون كاذباً عند انتفاء
مخبره ، وانما يقع كذباً متى كان المعلوم من حال مخبره ذلك ، حتى لو

(١) فيه : ساقطة من ص (٢) والكذب : ساقطة من ط
(٢) عنه : ساقطة من ص

صح^١ أن: يعلم ذلك من حاله ، فلم يقع مخبره ، كان لا يخرج من أن يكون كذبا . لكن ذلك لا يصح ، لأن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، على ما قدمنا القول فيه .

ولا يمكنهم أن يقولوا مثل ما ذكرناه في الخبر في الإرادة ، لأنه تعالى^(١) هو^(٢) مريد لنفسه عندهم . ولا يصح أن يقال : النقص يلحقه متى أراد الشيء ؛ وقد / علم أنه لا يقع على ما ذكرناه في الخبر ، فلا بد أن يقولوا / ٢٣٤ ط
أن انتفاء مراده هو الموجب للنقص .

على أن ما له وجب ، لو^(٣) انتفى ما أخبر بكونه من مقدوراته كونه كاذبا ، قائم في انتفاء ما يخبر بكونه من مقدور غيره ، وهو وقوع الخبر ، ومخبره ليس على ما تناوله . فلذلك سويتنا بين الأمرين . وما له أوجب انتفاء مراده من مقدور نفسه النقص ، لا يصح في انتفاء مراده من مقدور غيره ، على ما بيناه من قبل .

ولا يجب أن تسوى بين مقدور غيره ومقدوره تعالى في باب الإرادة كما يجب في الخبر . والقول في سؤالهم في العلم كالقول في الخبر ، فلا وجه لاعادته . ١٥

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أن جماعة الأمة يقول : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، على جهة المدح له ، والثناء عليه . فإذا صح ذلك وجب القطع على أنه لم يشأ الايمان من الكفار ، لأنه لو شاء لكان لا محالة ؛ وعلى أنه قد شاء الكفر ، لأنه لو لم يشأ لم يكن . ٢٠

(١) تعالى : سبحانه ط (٢) هو : ساقطة من ط (٣) لو : أو ص

وهذا غلط ؛ لأن ما ادعوه من الاجماع فيه لا أصل له . وجماعة شيوخنا ينكرون ذلك ، ولا يجوزون اطلاقه ، كما لا يجوزون اطلاق القول بأنّ كل شيء بقضاء الله وقدره ؛ فتلقمهم به لا يصح . ولا يُعرف هذا الاطلاق عن المتقدمين ، وانما يطلقه مَنْ لا علم له من العامة ، ومَنْ يذهب مذهب المخالفين لنا .

٢٣٥ د / ولا فصل بين مَنْ تعلق بذلك / فادعاه اجماعاً ، وبين مَنْ ادعى الاجماع فيما يطلقه العوام من أنّ كل شيء باذن الله وبأمره ، ويجعل ذلك حجة في أنّ كل شيء قد أمر الله به .

على أنهم يطلقون القول بأنه لا مرد لأمر الله ، فيجب أن يدل ذلك على أنّ الله تعالى لم يأمر الكفار بالايمان ، بل أمرهم بالكفر .
فان قالوا : انما أرادوا بذلك : لا مَرَدٌ لما يحدثه ويفعله .
قيل لهم : فالمراد بقولهم « ما شاء الله كان » ، ما شاء الله أن يحدثه من مراداته ، كان لا محالة (١) .

وبعد ، فانّ الأمة تقول عند التوبة والاناة : استغفر الله من جميع ماكره الله . وذلك يدل (٢) على اعتقادهم أنه تعالى كاره لجميع المعاصي ؛ فكيف ينسب اليهم الاجماع على أن المعاصي وقعت بمشيئة الله ، ولم صار التعلق بما ذكرتموه في أن الله سبحانه يريد للكفر بأولي من التعلق بما ذكرناه في أنه كاره له ولصائر المعاصي ؟

على أن الاجماع لو صحّ في ذلك ، لم يكن بأكثر من وروده في الكتاب

(١) كان لا محالة : ساقطة من ط

(٢) يدل : ساقطة من ط

عن الله تعالى . فلو قال الله عز وجل ذلك ، لكان يجب صرفه الى أن المراد به : ما شاء أن يحدثه ويشمله من مقدوراته — سوى الإرادة — كان ، وحدث للأدلة العقلية . فكذلك القول فيه لو ثبت الاتفاق فيه . وكذلك قوله « وما لم يشأ لم يكن » يراد به ما لم يشأ من مقدوراته التي ليست بإرادة لم يكن .

على أن المجبرة تقول : ان القديم سبحانه ^(١) لم يشأ كون الكفر ، ولم يكتسبه الكافر ، ويكفر / به . وانما أراد كونه قبيحا فاسدا متناقضا . ٥٢٣٥ / وهذا يبطل تعلقهم بما قالوه ، لأن الأظهر أن مرادهم بقولهم « ما شاء الله كان » ما شاء الله كونه كان ؛ ومتى تألوه على قولهم ، زالوا عن الظاهر ، وسوءتوا لنا مثله . ١٠

وبعد ، فإن من قولهم انه تعالى يريد لكل شيء ما كان وما لا يكون ، لأنه يريد كل شيء على الوجه الذي يكون ^(٢) عليه . وذلك يبطل تعلقهم بقولهم « وما لا يشاء لا يكون » لأن عندهم أن ما لا يكون أيضا قد شاء .

ومتى قالوا : أرادوا بذلك ما شاء الله كونه كان ، وما لا يشاء كونه لا يكون ، وإن شاء أن لا يكون . ١٥

فيل لهم : اذا صح لكم هذا ، وإن لم يقتضيه ظاهره ، فسوغوا لنا تأوله على ما قدمناه . وهذا يبطل تعلقهم بظاهره ، لأنهم صاروا ينازعونا تأويله ، وفارقوا ظاهره .

وبعد ، فإن الناس أجمع يقولون عند عزيمة السفر : « أخرج غدا ان » ٢٠

(١) سبحانه تعالى ط (٢) يكون : يعلمه ط

شاء الله ، وهذا أظهر مما قالوه . فيجب أن يدل على حدوث المشيئة ، وأنه تعالى يشاء بعض الأمور دون بعض .
وعلى أى وجه تأولوا هذا أمكننا تأول ما قالوه . فيبطل بكل هذه الوجوه تعلقهم بهذا الكلام .

شبهة لهم أخرى

٥

قالوا : لو حدث في العالم شيء لا يريده الله تعالى مع علمه به ، وتمكنه من المنع منه ، لوجب أن يمنع من وقوعه . فإذا لم يمنع من ذلك دلّ على أنه يريد له . ألا ترى أن من رأى غلاماً له ^(١) يفسد / ماله وأهله فلم ينكر عليه ذلك ولم يمنعه ، كان تركه كذلك من أدل الأشياء على أنه قد أراد .

٢٣٦ د /

١٠

وربما قال المعتزلة لمن هذه حاله ، لو لم يرد وقوع ذلك من غلامه لمنعه ^(٢) منه إذا كان عالماً به ، ومتسكناً من المنع منه . وهذا يوجب أنه تعالى قد أراد كل شيء كان ويكون .

الجواب ^(٣) وهذا لا يصح ، لأنه دعوى لم يبين بالدليل ؛ لأنها في ذلك تنازع وهول : أن القادر على منع الغير بفعل أو قول ، قد لا يمنعه من الفعل ولا يريد كونه مع ذلك ، وإن علم أنه سيقع أو ظن ذلك .

١٥

وإذا كنا كذلك نقول فمسا ادعاء لا يصح وإنما نقول : أن من رأى غلامه يفسد ماله وأهله ، فلا بد من أن يمنعه إذا لم يرد ذلك منه ، لأنه منتجاً إلى دفع المضار عن نفسه ، أو في حكم الملجأ .

٢٠

(١) غلاماً له : غلامه ط

(٢) لمنعه : لمنع من (٣) الجواب : ساقطة من ص

ولذلك متى زال الالغاء واشتبه الحال يجوز أن لا يمنعه ^(١) ولسنا نقول إن تركه أن يمنعه يدل على أنه قد أراد ذلك منه بل لا يستنع أن لا يريد ذلك منه ولا يمنعه ^(٢) . ولولا أن ذلك كذلك لما صح أن يترك منع من يقدر على منعه من فعل القبيح مع علمنا بوقوعه ، أو ظننا لذلك . ونحن نجد ذلك من أنفسنا في سائر من نمنع . وقد تعلم تصرف الناس في الأسواق فلا نريده ولا نكرهه ^(٣) ، ولا نصب أن نمنعهم منه .

وبعد ، فلو كان لا يصح وقوع ترك هذه الإرادة مع ترك المنع لما صح أن ينهى المكلف عن إرادة ذلك ، ولا أن يؤمر بتركها ؛ لأن الأمر لا يجوز إلا بما يصح وقوعه على الوجه الذي أمر به . فإذا صح ذلك ، وعلم أن أحدنا إذا لم يمنع غيره / من القبيح ، فقد نهى عن إرادة ذلك ، وأمر ^{١٠} بتركها ، وفي ذلك دلالة على أنه يجوز أن يريد ذلك ويجوز أن لا يريد . . . ولو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن يحسن من الواحد منا إذا لم يمنع غيره من القبيح أن يريده ، لأنه على ^(٤) هذا القول لا يصح أن ينفك منه . ولا ^(٥) يجوز أن يقيح منه ما هذه حاله .

على أن هذه العلة توجب القول بأنه سبحانه يرضى المعاصي ، ويأذن ^{١٥} فيها ، ويأمر بها ويحبها . لأنه لو لم يكن كذلك لنع منها قياساً على ما قالوه في الشاهد . يبين لزوم ذلك أنهم يقولون لمن خلى بين الغلام وإفساد ماله وأهله ، إذا لم يمنع منه مع علمه به ، لو لم يرض بذلك ، ولم يأذن فيه ، لمنع

(١) ولسنا . . . يمنعه : ساقطة من ص

(٢) ولا نكرهه : ساقطة من ص

(٣) لأنه عل : وعلى ط (٤) ولا : فلا ط

- منه ، كما يقولون لو لم يرد المنع منه . فان دُلَّ ذلك على أنه تعالى ^(١) مريد لساير ما لم يمنع منه ، فيجب أن يكون راضيا به ، أو أمرا به .
- على أنه تعالى قد منع من هذه المعاصي بالوجه الذي يصح معه التكليف ، وهو النهي والزجر . فيجب أن لا يكون مريدا لها ^(٢) ، لأنه لو أرادها ^(٣) ، لما منع منها ^(٤) هذا المنع ، كما أن الواحد منا متى نهى عن الشيء وزجر عنه ، لم يصح أن يكون مريدا له . والمنع بالنهي قد جرى مجرى المنع في الحقيقة في الشاهد ، فيجب أن يجري مجراه في الغائب .
- وبعد ، فإنَّ الواحد منا مع مشاهدته من النصرائي اظهار النصراية ، والاختلاف الى البيعة ، وغلبة ظنه بأنه يديم على ^(٥) ذلك في المستقبل ، لا يمنعه / منه ، ولا يريده . وقد لزم الواحد منا ، متى قوى في ظنه أنه ان ^{١٠} أنكر المنكر ، ومنع منه قتل ، أو زاد المتقَدِّم على المنكر أن لا يمنع منه ، ويثبِّد مع ذلك بكراهته ونهى عن ارادته .
- على أنه تعالى قد مكن الكافر من الايمان ، ولم يمنعه من ذلك ، ولم يرد ذلك منه على قولهم . فاذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يريد الكفر ، ولا يمنع منه مع ذلك . ^{١٥}
- فان قالوا : انما لم يرد الايمان من الكافر لأنه قد علم أنه لا يفعله ولا يريد ايجاده ، وانما قلنا انه اذا علم أن القادر سيفعل الشيء فلو لم يرد المنع منه .

(١) تعالى : سبحانه ط
(٢) لها : له ص
(٣) أرادها : أرادها ص
(٤) منها : منه ص
(٥) على : ساقطة من ط

٢٠

قيل لهم ^(١) : فيجب أن يكون الكافر لو علم من حاله أنه يريد فعل ذلك ، لوجب أن يمنعه منه ، إذا لم يكن قد أراده منه . وهذا يوجب كونه ملجأ إلى أن لا يفعل ذلك . كما أن الواحد منا إذا علم أنه لو حاول قتل بعض الملوك حبل بينه وبينه ، فلا بد من أن يكون ملجأ إلى أن لا يقتله ^(٢) . وهذا يوجب اخراج جميع المكلفين من التكليف .

وبعد ، فإن القدرة عندنا ^(٣) هي قدرة على الفدين ، والمكلف لا بد من أن يتمكن منهما . ومع ذلك فلم يرد القديم تعالى منه كلا الأمرين ، ولم يجب من حيث لم يرد أحدهما أن يكون مانعاً منه . وكل ذلك يسقط ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو لم يكن تعالى مريداً / لما يقع من المعاصي ، لوجب أن يكون ساهياً ، أو غافلاً عنه . لأن " مَنْ " ليس بساه ولا غافل ^(٤) عن الشيء يجب كونه مريداً له ، فإذا استحال على الله السهو فيجب كونه مريداً لكل ما يقع من معصية وطاعة .

وهذا بعيد ، لأننا فيه تنازع ، وندعى أن العالم بالشيء قد لا يريد ، وإن لم يكن ساهياً عنه ^(٥) ، فقد اعتمدوا في تحصرة الخلاف بيننا وبينهم على مثله . بل القول عندنا ، في أن " مَنْ " ليس بساه عن الشيء لا يجب أن يريد ، أظهر من الكلام في أنه سبحانه ^(٦) يريد كل شيء . لأننا تعلم

(١) لهم : ساقطة من ط (٢) يقتله : يفعله ط

(٣) عندنا : ساقطة من ص (٤) ولا غافل : ساقطة من ص

(٥) عنه : ساقطة من ط (٦) سبحانه : عز وجل ط

باضطرار أنا لا نريد تصرف غيرنا مع علمنا به ، أو ظننا له ، وإن لم نسته
عنه . وقد نعلم معصية العصاة ولا نريدها . وقد علم النبي صلى الله عليه
وقوع الكفر من الكفار ، خصوصا من أبى لهب ، ومساءر من خبثه الله
تعالى بأنه لا يؤمن ، ومع ذلك لا يريد ذلك منهم ، بل يكرهه ؛ وقد لا يريده ،
ولا يكرهه .

٥

وليس لهم أن يقولوا : انه يريد كونه قبيحا مسخوطا ، لأن ذلك
لو صح كان لا يخرج من أن يكون غير مريد لكونه وحدوته ، وإن لم
يسته عن ذلك من حاله ، فكيف يصح ذلك ونحن نعلم باضطرار أنا لا نريد
المعصية من غيرنا ، ولا التصرف مع العلم والظن ، على وجه من الوجوه .

١٠

على أنا قد بينا في فصل متقدم أن السهو لا يضاد الإرادة ، وإنما
يضاد العلم ، وأنه لو ضاها لأدى الى كونه مضادا لشيئين مختلفين غير
متضادين . وبيننا أنه / لو ثبت كونه معاقبا الإرادة ، لم يكن نقى السهو
عنه تعالى بأن يوجب كونه مريدا للشيء أولى من كونه كارها له . وهذا
يوجب كونه مريدا للأشياء ، كارها لها على وجه واحد .

٢٣٨ د

١٥

وقد بينا أن الذى له قلنا انه تعالى عالم ليس هو قى أضداد العلم عنه .
وبينا أن ذلك لا يدل عندنا على إثبات الصفات للموصوف ، فلا يمكن أن
يقال انه سبحانه اذا لم يكن ساهيا ، فيجب كونه مريدا ، لو ثبت أن السهو
يضاد الإرادة ، وأنه لا يضادها غيره .

٢٠

على أن هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى مجب للكفر ، وراض
به ، ومختار له ، لأنه غير ساه عنه ، لأن المحبة والإرادة في هذا الباب في كل
وجه يذكره لا تختلف . ويوجب ذلك القول بأنه قد أذن في المعاصي ، وأمر

بها ، لأنه ليس بساء عنها . وبأي شيء دفعوا ذلك بشله ما قالوه ،
(١) ويلزمهم القول بأنه تعالى قد أراد من الكافر أن يكتسب الكفر
ويكفر به ، لأنه غير ساء عن ذلك ، كما أنه غير ساء عن سائر الصفات التي
قالوا إنه تعالى يريد الكفر عليها (٢) .

٥ فإن قالوا : أليس الواحد منا إذا علم ما يفعله ، ولم يكن ساهيا عنه ،
فلا بد من أن يريد ، (٣) فهلا وجب بذلك القضاء بصحة ما ذكرناه من
العلة (٤) ؟

١٠ قيل له (٥) : إنما يجب ذلك في مقصوره ، لأن ما دعاه إلى المراد يدعو
إلى الإرادة ، على ما بيناه . ولذلك قد يعلم ما يفعله في المستقبل ولا يريد ،
وقد يعلم إرادته ولا يريد . وقد ثبت بالدليل / أن الإنسان يفعل
الإرادة ، ولا يجب أن يريد . وإن لم يكن ساهيا عنها . (٦) وذلك يبطل
القول بأن ما لم يكن ساهيا عنه فيجب أن يكون مريدا له (٧) .

١٥ والقول بأن الواحد منا لا يريد إرادته ظاهر ، لأنه لو أرادها ، لوجب
أن يفصل بين كونه مريدا لها ومريدا لغيرها ، كما يفصل ذلك في سائر
المرادات . على أنه لو وجب أن يريد الإرادة ، لأنه ليس بساء عنها ، لوجب
أن يريد الإرادة ، فكان لا يخلو القول من وجوه : أمّا أن يقال بوجود
إرادات لا نهاية لها ، وهذا محال ؛ أو يقال ينتهي ذلك إلى إرادة هو ساء
عنها ؛ أو يقال أنه ينتهي إلى إرادة تنضمض فلا يصح أن يريد . أو يقال

(١) ويلزمهم ... عليها : ساقطة من ط

(٢-١) فهلا ... العلة : ساقطة من ط (٣) له : ساقطة من ط

(٤-١) وذلك ... له : ساقطة من ط

ينتهى الى ارادة يريدنا بنفسها لا بارادة غيرها ؛ أو يقال ينتهى الى ارادة يضطره الله اليها .

ولا يصح أن يقال انها تنتهى الى ارادة يسهو عنها ، لأن من خلّق السهو فيه قادر على أن يفعل فيه بدله العلم . ولا شيء يشار اليه من الارادات الا وهذه حاله .

وبمثل ذلك يبطل قولهم انها تنتهى الى ارادة تفضى ، لأنه قادر على أن يزيل الغموض بالعلم فيريده .

ولا يصح أن يقال انها تنتهى الى ارادة تراد بنفسها ، لأن الارادة لا يصح أن تتعلق بشيئين على جهة التفضيل ، فلو تعلقت بنفسها ما جاز أن تتعلق بغيرها ، وذلك يؤدي الى ارادة لا مراد لها . / ولو جاز ذلك فيها جاز مثله في العلم وغيره من المعاني المتعلقة باعتبارها ؛ وهذا يبيّن الفساد .

ولا يمكن أن يقال انها تنتهى الى ارادة يضطره الله تعالى اليها ، لأننا نعلم من أفسنا أن الارادات كلها لا تضطر اليها ، وأنها كلها تقع منا على وجه واحد ، فلا فرق والحال هذه بين مَنْ قال ان فيها ما قد اضطره الله اليه ، وبين من قال ان في مراداته ما قد اضطره الله عز وجل اليه .

وبعد ، فلو ثبت ما قاله ، لم تُخرج تلك الارادة الضرورية من أن يكون الانسان عالما بها ، ولم يردّها بارادة أخرى ، لأن كون التقديم تعالى مريداً لها لا يُخرج العبد من أن يكون قد علمها وهو غير مريد لها . على أن المعقول في الشاهد أن المرید يجب أن يكسب ارادة الأفعال ، فان جاز أن يكسب ارادة يريدنا لا بارادة يكسبها بخلاف المعقول في الشاهد ، فما الذي يمنع من أن يفعل الارادة ولا يريدنا أصلا . فقد بان بجميع ذلك أن أحدنا

لا يريد ارادته من غير مانع ، فيجب جواز مثله في غيره من الانفصال ، وفي القديم (١) سبحانه . وفي هذا اسقاط لهذه العلة (١) .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان تعالى كارها للمعاصي لوجب أن يكون مَنْ يفعلها مكرها له ، كما أن الفاعل لما يرضاه الله سبحانه (٢) مرض له ، ولما يسخطه مستخط له . وفي بطلان ذلك دلالة على أن المعاصي كلها واقعة بإرادته تعالى (٣) ، لأنه إذا بطل كونه كارها لها ، فلا يصح (٤) قول بعده إلا ما قلناه . /

٢٣٩ /

وهذا بعيد ، لأن مَنْ يفعل ما يكرهه غيره لا يكون مكرها له . يبين ذلك أن الكافر قد يفعل ما يكرهه ، ولا يكون مكرها لنا . وقد فصل (٥) الكفار ما كرهه النبي عليه السلام ، ولم يكونوا مكرهين له . وإنما يجب أن يكون المكره مكرها لنا متى كرهنا منه إيقاع الشيء على طريق الإلجاء ، ففتى أقدم عليه ، كان مكرها لنا ، لأنه (٦) مانع لنا من فعل ما عنده يكون ملجأ إلى أن لا يفعله .

وهذا هو المستفاد بوصفنا للمكره بأنه (٧) مكره ، لأنه إنما يراد بذلك أنه حامل لمن أكرهه على الفعل ، وملجئ (٨) له إليه . وعلى هذا الوجه قال تعالى : «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس»

(١-١) سبحانه ٠٠٠ العلة : تعالى ، فتمسكت علتهم ط

(٢) سبحانه : عز وجل ط (٣) تعالى : ساقطة من ط

(٤) يصح : ساقطة من ص (٥) فعل : يفعل ط

(٦) لأنه : لا ص (٧) بأنه : أنه ص

(٨) وملجئ : وملجأ ص

فإذا لم يصح أن يكون الكافر حاملا للتقديم على الفعل بما يتقدم عليه من المعاصي على الفعل ^(١) ، فقد بطل جميع ما تعلق به . وإنما يوصف من يفعل ما يخطئ التقديم تعالى ^(٢) بأنه مسخط لأن ذلك يفيد كونه مقدما على ما كرهه فقط ؛ ووصف المرضى بأنه مترضى يفيد أنه مقدم على ما أراد منه من أراضاه . فلذلك صح "كون العبد مرضيا له ومسخطا" ولم يصح كونه مكرها له . يبين ^(٣) ذلك أنه بفعله ما أراد الله لا يجعله تعالى مريدا ، بل حاله سبحانه ^(٤) وقد قسّم العبد ما أراد كحال من قبل ؛ فيجب أن تكون حاله وقد فعل ما كرهه كحال من قبل .

ولا اعتبار بالمبارات في هذا الباب . على أنه يلزمهم على قولهم أنه تعالى قد أمر الكفار بما كرهه / من الايمان أن يكون أمرا لهم بأن يكرهوه ، وقادرا على اقدارهم على اكراهه . وما يسقطون ذلك به عن أنفسهم يسقط عنا ما أوردوه من العلة .

شبهة أخرى لهم

قالوا : ان ^(٥) معنى وصفنا الله تعالى بأنه مريد هو أنه ليس بمكره على الشيء ولا مغلوب ولا مقهور . فإذا ثبت أنه ليس بمقهور على وقوع شيء البتة وجب كونه مريدا له ^(٦) .

وهذا ^(٧) في غاية البعد ، لأننا قد بينا أن وصف المريد بأنه مريد يفيد

(١) عل الفعل : ساقطة من ص

(٢) تعالى : ساقطة من ص

(٣) يبين : ويبين ط

(٤) سبحانه : تعالى ط (٥) ان : ساقطة من ط

(٦) له : ساقطة من ط (٧) وهذا : الجواب أن ط

اختصاصه بحال لكونه عليها تقع الأفعال منه على وجه دون وجهه ، ولا يرجع بذلك الى كونه مغلوباً مقهوراً . وفي ذلك اسقاط السؤال .

وبعد ^(١) ، فانا نعلم أن الرسول صلى الله عليه كان لا يريد كسر الكافر ومعاصي العصاة ، وإن لم يكن مغلوباً ولا مقهوراً ولا مكرهاً . ^(٢) وكذلك حالنا فيما لا يريد من تصرف الناس في الأسواق وغير ذلك ^(٣) .

ولا فرق بين من قال بهذه الشبهة انه يريد لكل شيء ، وبين من قال انه محب له ، وراض به ، وأمر به في الفساد .

وبعد ، فإن من قال : ^(٤) انه تعالى يريد المعاصي ، ولا يرجع بذلك الا الى تهي القهر والغلبة فقط ، فهو ^(٥) مخالف في العبارة وموافق في المعنى ، فيجب أن نبيّن خطأه من جهة اللغة . على أن تهي القهر والغلبة انما يصح فيما يختص القادر بالقدرة عليه دون فعل غيره ؛ فاستعماله فيما ذكره لا يصح .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو لم يكن مريداً للمعاصي / لوجب كونه مكرها عليها ، لأن ^(٦) من ليس بمريد للشيء ، لا بد من أن يكون مكرها عليه ، اذا كان ممن يجوز أن يريد ويكره وهذا ^(٧) بعيد لما قلناه ، ولانه يوجب أن يكون تعالى لم يزل مريداً فيما لم يزل أن يكون مكرها على المدوم ، لأنه لا قديم مع الله سبحانه ^(٨) ؛ وكون المكره مكرها على المدوم محال ^(٩) ،

(١) وبعد : ومع ذلك ط (٢-٢) وكذلك ... ذلك : ساقطة من ط

(٢-٣) انه ... فهو : بهذه الشبهة انما هو ط (٤) وهذا : الجواب وهذا ط

(٥) سبحانه : ساقطة من ص (٦) محال : لا يصح ط

ويجب كونه ^(١) صلى الله عليه مكرها على الكفر الذي لم يرد كونه ، وأن يكون الانسان مكرها على ما لم يقع منه ، من حيث لم يرد ، وعلى ما لم يرد من تصرف الناس . وكل ذلك يبطل تعلقهم بما قالوه .

وانما يوصف المكره بأنه مكره من حيث كان ملجأ الى الفعل ^(٢)

- ومحمولا عليه ؛ فمتى كان كذلك وصف بأنه مكره ، كان مريداً لما فعله
أو غير مريد ، شبيها بما يكرهه في الحقيقة من حيث يستقله كاستقلاله لما يكرهه .

شبهة أخرى لهم

- قالوا : الذي يدل على أنه قد أراد كون المعاصي ، أنه اذا علم كونها من العصاة ، لم يخل من أن يريد كون معلومه على ما علمه ، أو أن لا يكون على ما علمه . فان أراد كونه على ما علمه ، فقد أراد الكفر والمعاصي على ما هو له . وإن أراد أن لا يكون على ^(٣) ما علمه ، بل أراد كون معلومه على ^(٤) خلاف الوجه الذي يقع عليه ^(٥) ، أوجب ذلك أن يكون قد أراد منهم أن يجهلوه من حيث أراد أن يقع منهم خلاف ما علم عليه . وهذا باطل ؛ وبطلانه يوجب كونه مريداً لسائر ما يفعله العباد . يبين ذلك أنه لو جاز أن لا يريد كون معلومه من العباد على / ما علمه عليه ، جاز أن لا يريد أيضاً كون ما يقدر عليه على ما علم أنه يكون عليه . وهذا باطل ، وبطلانه يوجب صحة ما قلناه .

(١) كونه : كون النبي ط

(٢) الفعل : فعل ط (٣) عل : ساقطة من ط

(٤-٥) خلاف الوجه الذي يقع عليه : خلافه ط

الجواب : (١) وهذا بعيد ؛ وذلك أنه سبحانه (٢) لا يجب إذا علم الشيء أن يريد كونه أو أن لا يكون لا مطالة ، إلا أن يكون هناك وجه يقتضى إرادته له سوى كونه علما به ، لأنه يعلم ما يقدر عليه مما لا نهاية له . ولا يجب (٣) كونه مريدا له ، وإنما يريد ما يعلمه من أفعال العباد التي أمر بها ، لأنه قد كلفهم وتمبدهم ، فلا بد من أن يريد ذلك منهم ، لعلهم بآه صلاح لهم في الدين . فعلمه بما لهم فيه من الصلاح مع التكليف ، يقتضى كونه مريداً لذلك .

وَأما القبايح فهو غير مريد لها ، ولا يجب أن يريد أن لا تكون ، لأن الإرادة قد بينا أنها لا تتعلق بأن لا يكون الشيء ، وإنما يكره تعالى المعاصي ، فأما أن يريدنا على وجه من الوجوه فلا . والمباحات (٤) فلا يريدنا ولا يكرهها ، وإن علم وقوعها من حيث لم يكن لها مدخل في التكليف البتة .

ولا يجب إذا أراد كون معلومه على خلاف ما علمه ، أن يكون مريداً لتجهيل نفسه ، لأننا قد بينا من قبل ، أن التجهيل هو ما يصير به جاهلا ، وكون معلومه على خلاف ما علمه لا يصح ذلك فيه ؛ وبيننا القول في ذلك مفصلا من قبل .

ويجب على هذا القول أن يكون تعالى قد أمر الكفار بتجهيله ، من حيث أمرهم ، بخلاف ما علم أنه يكون . فإذا لم يجب ذلك ، لم يجب

(١) الجواب : ساقطة من ص

(٢) سبحانه : تعالى ط (٣) يجب : يوجب ط ٢٠

(٤) والمباحات : والمباح ص

٢٤١ ط / ما قاله . وانما وجب كونه تعالى مريداً لمقدوراته / لا ^(١) من حيث علمها ، لكن لما قدمناه من أن الداعي اذا دعى الى فعل الشيء يدعو الى ارادته . ولذلك لا يقول انه يريد أفعاله في المستقبل ، ولا كل ما يقدر عليه . وكل ذلك ^(٢) يسقط ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : لو كان كارهاً للمعاصي لوجب أن يكون آيها لها . ولو كان كذلك لوجب أن يكون المعاصي فاعلاً للمعصية ، شاءها الله عز وجل ^(٣) أم أباه . وذلك علامة الضعف والقهر والغلبة . فاذا بطل ذلك وجب كونه مريداً لها .

- ١٠ الجواب : ^(٤) وهذا بعيد ، لأننا لا نقول انه تعالى اذا كره المعاصي أنه آب لها ، لأن الإباء ليس من الكراهة بسبيل ^(٥) ، وانما يراد به المنع أو الامتناع . ولذلك قال تعالى : « الا ابليس أبى أن يكون مع الساجدين » ^(٦) لما امتنع من السجود المأمور به . ولذلك تتمدح العرب بأنها تأبى الظلم ^(٧) والضميم . ولو كان المراد بذلك أنها تكرهه لم يكن ذلك مدحاً ، لأن الضعيف كالتقوى في ذلك . وانما يكون مدحاً وافتخاراً من حيث أريد به أنها تمتنع من الظلم ، وتمنع الغير منه .

وعلى هذا الوجه قال تعالى : « ويأبى الله إلا أن يتم نوره » ^(٨) يعنى

(١) لا : ساقطة من ص

(٢) وكل ذلك : وذلك ط

(٣) عز وجل : ساقطة من ص

(٤) الجواب : ساقطة من ص

(٦) البقرة ٣٤/٢

(٥) بسبيل : فى شيء ط

(٨) التوبة ٣٣/٦

(٧) الظلم : ساقطة من ط

أنه يمنع إلقاء نوره . وإنما أشكل ذلك عليهم من حيث كان الآي للشيء لا بد من أن يكرهه ، فبطل بهذه الجملة القول بأن المصية لو كرهها الله سبحانه ^(١) لكان العاصي قد فعل ما أباه تعالى . وهذا يوجب عليهم أن يريد ^(٢) من الكافر أن يكتسب الكفر ، لأنه لو لم يرد ذلك لوجب أن يكون مكتسباً لما أباه تعالى / .

٢٤٢ /

على أنهم ان لم يريدوا بالإباء إلا الكراهة فقط ، فقد وافقونا في المعنى ، وصار الخلاف في الاسم ؛ ولا اعتبار بذلك .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت ^(٣) أنه تعالى قد أراد منا أن نجاهد الكفار ، فإذا لم يصح ذلك الا بوقوع القتال منهم ، فيجب أن يكون مريداً لذلك ، لأن المرید للشيء الذي لا يتم الا بغيره ، لا بد من أن يريده . فإذا صح ذلك ، وكان قتالهم ممصيةً ، فقد ثبت أن الله سبحانه ^(٤) قد أراد المصاي ، على ما قوله ^(٥) .

قالوا : ويقوى هذا ^(٦) أن الشهادة قد تدرئنا الى طلبها والرغبة فيها ، وقد أرادها الله تعالى لأوليائه ، ورضيها لهم . والشهادة هي ^(٧) قتل الكفار المؤمنين ^(٨) . وذلك يقوى أن المصاي مرادة لله تعالى ، على ما نذهب اليه في هذا الباب .

(١) سبحانه : ساقطة من هي

(٢) أن يريد من : أنه أراد ط

(٣) ثبت : بينا ط

(٤) سبحانه : تعالى ط

(٥) نقوله : نقول ط

(٦) هذا : ذلك ط

(٧) هي : فهي ط

(٨) الكفار المؤمنين : الكافر المؤمن ط

وربما أوردوا ذلك على غير هذا الوجه فيقولون : إذا خلق الله (١) تعالى إبليس ، وعلم أنه لا بد من وقوع المعاصي منه ، فيجب أن يكون مريداً لسائر المعاصي .

وربما أوردوا ذلك على غير هذا الوجه بأن يقولوا : لو لم يكن تعالى مريداً لمعصية المعاصي ، لم يكن لخلقه إياه ، ولا تكليفه وجه ، مع علمه بأنه يخالفه في الإرادة ، ولا يفعل ما أرادته منه . وقد تعلق بعضهم بما روى (٢) عن النبي صلى الله عليه ، أنه قال : « لو شاء الله أن لا يمسي ما خلق إبليس ». وبما روى عن علي عليه السلام أنه قال لرجل : « خلقتك الله كما شاء أو كما شئت ، وتمثل بما شاء أو بما شئت فقال : بما شاء الله . فقال / : لو قلت خلاف ذلك لضربت عنقك » .

١٠

وهذا الذي قالوه أولاً بـ « بعيد » ، لأنه لا يمتنع عندنا أن يريد المريد الشيء ولا يريد ما عنده يوجد ، كما لا يجب إذا أمر الأمر بالشيء أن يأمر بما عنده يوجد ، أو إذا أحب أو رضى الشيء أن يحب ما عنده يوجد .

يبين ذلك أن الرسول صلى الله عليه قد أراد مجاهدة الكفار ولم يرد ما عنده يقع ، وأراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولم يرد تضييع المعروف والاقدام على المنكر . وأراد اغتسال الزاني من الجنابة ولم يرد ما عنده يجب . وكذلك حال الواحد منا . وإذا جاز أن يأمر تعالى بالمجاهدة ، ويحبها ويرضاها ، ولا يجب كونه آمراً ومحباً وراضياً لما عنده يوجد ، فكذلك ما قالوه . وهذا يوجب عليهم أن يريد اكتساب الكفار للقتال ، لأن المجاهدة عنده توجد .

٢٠

وقد صح^(١) أن الواحد منا قد يريد من غيره أن يأكل عنده ويجالسـه
ويصادقه ، ولا يجب أن يريد ما لا يحصل ذلك إلا معه . وقد يريد عندنا
الإنسان الكلام من غيره إذا كان يستحليه ، ولا يريد ما عنده يحسن^(٢)
من الأسباب ؛ وقد يريد العطية ولا يريد سببها ؛ ويريد المخاصمة لغيره^(٣)
ومقاتلته إياه ، وإن كان كارهاً لما عنده يوجد ذلك منه . وإذا جاز أن يريد
المسبب ولا يريد ما به يوجد كرادته إيلامه دون سببه ،^(٤) وكلامه الذي
يستحليه دون أسبابه^(٥) ، فكيف لا يجوز أن يريد الأمر الذي لولا غيره
لما حصل ، وإن لم يرد ذلك الغير . وكل ذلك^(٦) يبين فساد الوجه
الأول . /

١٠ وقد ألزمهم شيخنا^(٧) أبو هاشم رحمه الله^(٨) ما لا اشكال فيه ، من
أن من علم ، وغلب^(٩) في ظنه أنه أن خاصمه غيره خاصمه ، أو أقدم على
ضربه ضربه ، ويقدم على ذلك ، ولا يجب كونه مريداً لضرب غيره
له ، لأنه يلجأ^(١٠) إلى أن لا يريد . وقد يريد تناول الطعام إذا هو
جائع ، ولا يجب أن يريد الجوع ، لأنه بمنزلة مسائر المضار في أنه
لا يريد^(١١) . ونظائر ذلك تكثر . فكل ذلك يبين فساد ما قالوه .
١٥ وما قووه به من الشهادة فبعيد ؛ وذلك لأن طلب قتل الكافر المؤمن
والرغبة فيه لا يحل ، لأنه قبيح .

ولو جاز أن يتعلق بذلك في أنه تعالى يريد القبيح لجاز أن يتوصل

(١) وقد صح : ويريد فقد يصح ط	(٢) يحسن : يحصل ط
(٣) المخاصمة لغيره : مخاصمة غيره ط	(٤-٥) وكلامه الذي يستحليه
دون أسبابه : ساقطة من ط	(٥) ذلك : هذا ط
(٦) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط	(٧) وغلب : أن غلب ط
(٨) يلجأ : يلجئ ص	(٩) يريد : يريد ص

به الى أنه تعالى ^(١) يأمر بذلك . ولجأ أن يقال : انّ الرسول صلى الله عليه ^(٢) يأمر به ويدعو اليه ، وأن الانسان قد ^(٣) نلب الى الرغبة فيه . وهذا ما لا يقولون به . وانما يحسن أن يطلب المؤمن ويريد الأمور التي عندها يقتل من الثبات ^(٤) والصبر وترك الجزع ، وإنّ أتى على نفسه . فلو حصلت هذه الأمور منه ، ولم يقتل ، لكان حالة في الثواب كحاله اذا قتل . وانما يكشف لنا القتل من حاله عما لا يكاد يعرفه من حال غيره . وكل ذلك يبين سقوط ما أوردوه .

وأما ما قالوه ثانياً ، فيسقط بما قلناه أيضاً ، لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه لا بد من وقوع المعاصي منه ، ولا يريد ذلك بل يكرهه ، لأن أكثر ما يمكن في هذا أن يقولوا ^(٥) انه لما خلق ما عنده توجد المعصية فيجب أن يريد المعصية . وقد بينا فساد ذلك .

وليس يمكنهم أن يقولوا : ^(٥) ان جسم إبليس يوجب المعصية ، فلذلك وجب / أن يريد ، لأن المعصية تقع منه اختياراً ، ومن يقول أيضاً انها من فعل الله تعالى ، لا يقول انها موجبة عن جسمه . ولو ثبت أنها موجبة عن جسمه لم يجب ما قالوه أيضاً ^(٦) ، لأن ارادة السبب عندنا لا تقتضى ارادة السبب ، بل لا يمتنع أن يريد لغرض يخصه ، ولا يريد السبب . يبين ذلك أن أحدنا قد بسطه ^(٧) جرح غيره ليداويه ، ولا يريد إيلاؤه .

(١) تعالى : ساقطة من ص

(٢) صلى الله عليه : عليه السلام ط (٣) قد : ساقطة من ص

(٤) الثبات : في المضاف ط (لملها المضار) المحقق * ٢٠

(٥) أنه لما يقولوا : ساقطة من ص

(٦) أيضاً : ساقطة من ط (٧) بط الجرح شقه (المنجد)

وقد يضربه بالعصا ليؤله ، ولا يريد انتفاض الغبار عن ثيابه . فلو كان ذات ابليس موجبة للمعاصي ، لم يجب اذا اراد الله تعالى خلقه ان يكون مريدا لمعاصيه .

ولا يمكنهم ان يقولوا انه يجب ان يريد ذلك ، لأن الغرض في خلقه وقوع المعصية ، لأن ذلك باطل ، بل الدلالة قد دلت على أنه تعالى خلقه لكي يمبده . وكيف يقال ان ذلك غرضه تعالى ^(١) ، وقد ناه عن المعاصي وزجره عن فعلها ^(٢) . وهذا غاية ما يدل على أنه كرهها ^(٣) منه ، وخلقها لخلافها ^(٤) . وكل ذلك يسقط ما سأله ثانيا ^(٥) .

وأما ما قالوه ثالثا من قولهم : لو لم يكن مريدا لمعصية العاصي ، لم يكن لخلقها إياه وتكليفه مع علمه بأنه يوافقها معنى ، فغلط . لأنه انما كان يجب ما قاله ، لو كان متى لم يرد منه المعصية ، لم يحصل في خلقه إياه فائدة ، تخرجه من كونه عبثا . وقد علم أنه اذا خلقه لكي يمبده ، يفعل ما كلفه ليصل به الى الثواب / الذي لا ينال على طريق التفضل . فقد خلقه على وجه يحسن عليه ، وكلفه على وجه يحسن . وذلك يبطل ما قاله . على أن قولهم هذا ^(٦) في غاية البعد ، لأنه ليس ما قالوه بأن يتعلق به في أنه خلقه للمعصية بأولي من أن يقال ^(٧) لو خلقه للمعصية لم يزجره عن

(١) تعالى : سبحانه ط

(٢) عن فعلها : عنها ط

(٣) كرهها : كرهه ص

(٤) لخلافها : لخلافه ص

(٥-هـ) وكل ... ثانيا : ساقطة من ط (٦) هذا : ساقطة من ط

(٧) من أن يقال : ممن يقول ط

فعلها ^(١) ، ولا يوعد عليها بالعقاب . فلما ^(٢) نهى عنها وزجر وتوعد عليها ^(٣) ، دل على أنه خلقه لا للمعصية بل للطاعة .

ولا فرق بين مَنْ تعلق بما ذكره وبين مَنْ قال : لو لم يبعث النبي ليدعو إلى الكفر ، أو يريد ^(٤) ، لم يكن لبعثته إلى مَنْ يعلم أنه يكفر معنى . فيجب أن يقال أنه يريد الكفر منهم . ويجب على علمهم أن يقولوا :
 ٥ أنه تعالى قد أحب المعاصي ، كما أحب خلق المعاصي . ^(٥) وكل ذلك يظل ما تعلقوا به ^(٦) .

فأما ما روه عن رسول الله صلى الله عليه ^(٧) من قوله : « لو شاء الله أن لا يعصى ما خلق إبليس » ^(٨) فقد قال ^(٩) شيخنا أبو علي رحمه الله أن هذا حديث ^(١٠) لا يصححه أحد من أهل المعرفة بالأخبار ، وإنما هو خبر في أفواه ضعفاء العامة وجهالهم من غير أن يعرف له اسناد ثابت ولا صحة ^(١١) ، فكيف يمكن التعلق به في أن الله تعالى يريد المعاصي ؟ ولو كان مرويا بإسناد قوي ، لكان من أخبار الآحاد . وذلك لا يقبل فيما طرقه العلم مع تجوز الغلط على رواية ، لأن ذلك يوجب تلقى العلم من وجه يجوز الغلط فيه /
 ١٥ وقال رحمه الله ^(١٢) : لو صح هذا الخبر ^(١٣) ما أمكن المجبرة على

(١) عن فعلها : عنها ط (٢-٢) نهى عنها وزجر وتوعد عليها : نهاء عن

فعلها وزجره وتوعد ط (٣) أو يريد : ويريد ط

(٤-٤) وكل ٠٠٠ به : ساقطة من ط

(٥-٥) من ٠٠٠ إبليس : ساقطة من ط

(٦-٦) شيخنا ٠٠٠ حديث : فيسه أبو علي أنه ط ٢٠

(٧) ولاصحة : ساقطة من ط (٨) رحمه الله : ساقطة من ط

(٩) هذا الخبر : ساقطة من ط

أصولهم التعلق به ، لأن من قولهم ان الله لو لم يخلق ابليس لعصاه الناس ، متى خلق فيهم قدرة المعصية . ولو لم يخلق ذلك فيهم لما عصوه . وأن خلق ابليس ، فعلى قولهم ، ليس لخلقه اياه تعلق بمعصية العصاة .

وظاهر الخبر يقتضى أنه لو لم يخلق ابليس لم ^(١) يشأ المعصية ، وانما شاءها اذ خلقه ؛ وهذا ينقض مذهبهم . وانما يمكن ذلك على قول من يجعل المعاصى متعلقة باختيار العصاة ، فيجعل خلقه مفسدة ^(٢) أو كالمفسدة في معصيتهم ^(٣) . وذلك لا يصح ، لا على قول الجبرة ، ولا على قولنا . فالتعلق به لا يصح .

فان قيل : هب أن ذلك لا يصح على مذهب شيخكم ^(٤) أبى على رحمه الله ^(٥) ، لأنه لا يجوز في أحد من المكلفين أن يفسد وبمعى لأجل ^(٦) ابليس ودعائه ^(٧) . ولولا دعاؤه لأطاع ، فهلا قلتم بوجوبه على مذهب أبى هاشم رحمه الله ^(٨) .

قيل له ^(٩) : ان شئنا ^(١٠) أباهاشم رحمه الله ^(١١) يجزى دعاء ابليس الذى يقع عنده من المعصية ما لولاه ما كان يقع مجرى تشديد التكليف وتغليظ المحبة بقوة الشهوة الى ما شاكله ، فلأنا ننزله في المعصية على وجه يخرج المكلف من أن يكون مختاراً غير موجب عن دعاء ابليس . فالتعلق به على وجه يخرج المكلف من أن يكون مختاراً غير موجب عن دعاء ابليس .

(١) لم : لما ص

(٢-٣) أو ... معصيتهم : ساقطة من ط

(٤،٥،٦) شيخكم ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) لأجل : + أن ط

(٨) ودعائه : دعاه ط

(٩) له : ساقطة من ط

(١٠) شئنا : ساقطة من ط

فالتعلق به على هذا المذهب لا يصح . والزمهم أن يقولوا ان ما أمر الله به ابليس ، لو فعله ، لكان أقبح من طاعات الأنبياء والملائكة ، لما فيه من / ٢٤٥ و
زوال المعاصي كلها . وذلك بخلاف الاجماع .

وقال رحمه الله ^(١) ان المروى عن رسول الله ^(٢) صلى الله عليه يدل على قولنا ، لأنه روي عنه صلى الله عليه ^(٣) ما لا يدفعه أحد أنه قال : ٥
ان الله أحب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا : أحب أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا ؛ وأن تتسكعوا بجهله ؛ وأن تناصحوا من وراء الله أمركم . وكره لكم القيل والقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال .

وقد ثبت عن المسلمين اجماعا ^(٤) أنهم يستغفرون الله من كل ما كره الله، وكل ذلك يبطل ما تعلق به .

١٠

وأما ما ذكره آخر ما رواه عن علي عليه السلام ، فمما لا نعرف صحته ، ولو كان مرويا بإسناد صحيح لكان من أخبار الآحاد ، على ما بيناه . فكيف يصح تعلقه به في أمر يجب أن يعلم ^(٥) .

قال شيخنا رحمه الله ^(٦) : ولو صح عنه عليه السلام ^(٧) لكان تأويله صحيحا ، ويكون المراد بقوله : اعمل بما شاء الله ، أي بما أمر الله به ، ١٥
فأكون طائفا له . ولو قال خلافه لكان كأنه قال : اعمل بخلاف طاعة الله .

(١) رحمه الله : ساقطة من ط (٢) رسول الله : النبي ط

(٣) صلى الله عليه : ساقطة من ص

(٤) المسلمين اجماعا : المجمعين ص

(٥) يجب أن يعلم : يوجب العلم ط

٢٠

(٦) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) عليه السلام : ساقطة من ص

وقائل هذا يحتاج الى أدب . ولو عني أنه يفعل ما شاء هو ، دون جميع ما شاء الله وأمر به ، لاستحق القتل ، لأنه يخبر عن نفسه بأنه يكفر بالله ، ولا يؤمن به . وكل ذلك يبطل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

- ٥ قالوا : قد ثبت عندنا أنه تعالى الخالق لأعمال العباد أجمع ، وقد صح^(١) أن المتحدث للشيء إذا كان علماً به ، فيجب أن يريد . وهذه الجملة تقتضي أنه تعالى يريد أعمال العباد ، وأنها في هذا الوجه بمنزلة ما ينفرد به تعالى^(٢) . وهذا / باطل ، لأن الدلالة قد دلت على أنه لا يصح أن يكون خالقاً لأعمال العباد ، وأن مقدورهم يستحيل كونه^(٣) مقدوراً لله تعالى ، وأن كانوا قائلين في الإرادة بما ينهبون اليه بناءً على هذا الأصل . وقد صح^(٤) بالدليل خلاف قولهم فيه ، فيجب بطلان قولهم في الإرادة .
- ١٠ على أننا قد بيننا أن المحدث لا يجب أن يريد ما يحدثه من حيث كان محدثاً له ، لأننا قد دللنا على أن الواحد منها يحدث الإرادة ولا يريد بها . وكذلك القديم سبحانه لا يريد إرادته ، وأن كان حاله في كونه محدثاً لها حال المرادات . وذلك يبطل ما تعلقوا به .
- ١٥ فإن قالوا : إن^(٥) أعمالهم بمنزلة ما يخلق من المرادات التي ليست بإرادة ، فإذا وجب عندكم أن يكون مراداً له ، فكذلك يجب أن يريد أعمال العباد .

قيل لهم : أنا قصدنا بما قدمناه إبطال علتكم من حيث زعمتم أن الشيء

(١) تعالى : ساقطة من ص

(٢) كونه : أن يكون ط (٣) أن : فان ط

من حيث خلقه تعالى يجب أن يريده ، وقد حصل ما أردناه ، فقولكم من بعد ان " أعمالكم كماداته كلام " مستأف " لا يتم لكم التعلق به أيضا ، لأنكم لا تفصلون بين ارادات العباد ومراداتهم في أنه تعالى يجب أن يريدها ، ولأنكم توجبون كونه مريدا لكل ما يعلم كونه ، فتعليكم بملءة تقتضى التفرقة بين الارادة والمراد ، لا يصح على قولكم .

٥

وبعد ، فهم تفصلون ممن جعل الملة في وجوب كونه تعالى مريدا لما يخلقه من غير أعمال العباد ، أنه منفرد بخلقه ، فوجب كونه مريدا له ، وأفعال العباد / بمنزل من ذلك ، فعملها عليه لا يصح . وهذا بعينه معتمدكم في أنه سبحانه ^(١) لا يجب أن يوصف من " خلّقه الظلم والكذب من أعمال العباد ظالما كاذبا " ^(٢) ، وان كان لو ترد به لوجب ذلك . وإذا ^(٣) ساغ لكم التفرقة بين الأمرين ، وان كانا من فصله في اشتقاق الأسماء ، فلا جاز ما ألزمتكم من التفرقة بينهما في الارادة .

٢٤٦ د /

١٠

وقد قلتم أيضا انه لا يستحق من خلقه القبائح من أعمال العباد الذم ، وان كان لو انفرد لاستحق من خلقه القبائح ^(٤) ذلك ، وان اشتركا في أنه متحدث لهما ، فكذلك لا تمتنع التفرقة بينهما في الارادة .

١٥

على أن " كونه خالقا لأعمال العباد ، اذا لم يمنع أن يكون ناهيا عن القبيح منها ، وأمرأ بالحسن ، وان استحال من الفاعل أن يأمر نفسه أو ينهاها ، فلا جاز أن يكون مع خلقه لها يكرهها ولا يريدها ، وان امتنع ذلك فيما يفعله الفاعل .

٢٠

(١) سبحانه : تعالى ط
(٢) كاذبا : وكاذبا ط
(٣) وإذا : فاذا ط
(٤) من خلقه القبائح : ساقطة من ص

ومتى قالوا : انه يصح النهي عن القبيح منها ، وإن كان فعله ، لأنه كسب لهم ومتعلق بهم .

قيل لهم : فعلا جاز أن يكرهها ، وإن استحال ذلك فيما يفعله من حيث كان كسبا لهم . وكذلك السؤال عليهم في ذمه تعالى ^(١) العبد على القبيح ومصلحة على الحسن ، والاثابة والعقاب . لأن من حق الفاعل أن لا يذم غيره على فعله . وقد صح عندهم ذلك فيما يخلقه من أفعال المباد فيجب أن يجوزوا أن يكره القبيح منها ، وإن امتنع ذلك فيمن ^(٢) يفعل الشيء ويخلقه . على أنه هذه العلة توجب عليهم القول بأنه تعالى ^(٣) يريد خلق

/ الكفر ، ولا يريد اكتساب الكافر له . وكذلك القول في الايمان ، لأن / الاكتساب لا يرجع اليه . فإن ارتكبوا ذلك ، لزمهم تجوز وقوع ^(٤) فعله على وجه لا يريد عليه ، وذلك يهدم أكثر أدلتهم في الارادة ، ويطل أصلهم في المخلوق ، لأنهم يعتمدون على أنه لا صفة من صفات الفعل الا وانما يحصل عليها بالله عز وجل ^(٥) . وبذلك يتوصلون الى قولهم بالمخلوق ^(٥) ، ويلزمهم القول بأنه تعالى ^(٦) لا يريد اكتساب المؤمن الايمان ، وانما يريد خلقه لذلك حسنا مرضيا مخالفا للباطل ، كقولهم في الكفر . وذلك مما لا يقولون به ، وإن قالوا انه تعالى يريد اكتساب الكفر كما يريد خلقه ؛ وإن لم ^(٧) يتعلق الاكتساب به ، فقد زالوا عن مقتضى هذه العلة .

ويلزمهم أن يحسن من العبد أن يريد اكتساب الكافر الكفر أيضا ،

(١) تعالى : سبحانه ط
(٢) فيمن : ممن ط
(٣) وقوع : ساقطة من ط
(٤) عز وجل : ساقطة من ص
(٥) بالمخلوق : في المخلوق ط
(٦) لم : ساقطة من ط

وأن يحسن منه تعالى ^(١) أن يتعبد الأتبياء بأن يريدوا من أممهم اكتساب الكفر .

ومتى جوزوا ذلك ، لهم تجوز أن يتعبد لهم بالدعاء اليه ، وذلك يوجب تجوز أن يكون فيما مضى من الأتبياء من تعبد بذلك . بل يؤدي الى أن لا يؤمن من في كل شيء أنه داع الى الكفر والباطل ، يريد له .
وفي هذا خروج من الدين .

فإن قالوا : إن اكتساب الكفر كخلق الله في أنه بالله تعالى ، فلذلك يوجب كونه مریدا له

قيل لهم ^(٢) : فهذا أكد فيما ألزمتكم الآن مع ما فيه من القول بأن أفعال المباد لا تتعلق / بهم في وجه من الوجوه ، وأن جهة الكسب كجهة الخلق في أنها راجعة الى الله تعالى . وهذا تصريح بذهبهم ، وترك القول بالكسب .

فإن قال منهم ^(٣) قائل : إن ارادته تعالى ^(١) لخلق الكفر هي ارادة لكسبه ، فلا يصح لكم ما ألزمتوا .

فقد بين شيخنا ^(٤) أبو علي رحمه الله ^(٥) بوجوه ذكرها أن ارادة الكسب غير ارادة الخلق وانهما في التغاير بمنزلة ارادة الفعلين . وبين ذلك بأن الواحد منا قد يريد من غيره أن يكتسب ، وإن لم يخطر ^(٥) بباله أن الله تعالى يخلق كسبه ، فضلا عن أن يريد خلقه تعالى له . وقد يريد خلق

(١٠١) تعالى : سبحانه ط (٢) لهم : له ص

(٢) منهم : مساقطة من ط

(٤-٤) شيخنا ، رحمه الله : مساقطة من ط (٥) لم يخطر : أخطر

الله تعالى للشيء ، ولا يريد اكتساب المكتسب له ^(١) ، اذا اعتقد أن ذلك ليس بكتسب للمبد . والاعتقادات لا تؤثر فيما يجب تعلقه بغيره ، لأن كل شيء من حقه أن يتعلق بالشيء على وجهين مع الاعتقاد ، وجب تعلقه به عليها مع فقد الاعتقاد .

- ٥ فان قالوا : ان ما ذكرتموه مسلم لكم ^(٢) في الشاهد ، لأنه مرید بارادات محدثة ، والله تعالى ^(٣) مرید لنفسه ، أو بارادة قديمة . فقد بينا بطلان ذلك ، وجعلنا أحد ما نعتد عليه في ابطاله هذا الوجه ، لأن الارادة اذا وجب فيها لجنسها أن يستحيل تعلقها برادين أو براد واحد على وجهين ، فيجب ذلك في كل ارادة . وقد نصرنا ذلك في الصفات ^(٤) ، وذكرنا ما يتصل به . وكل ما ذكرناه يسقط هذه الملة ويبين فسادها . ^(٥)

شبهة أخرى لهم

- ١٥ قالوا : قوله تعالى « لمن شاء منكم أن يستقيم . وما تشاءون الا أن يشاء الله » ^(٥) يدل على قولنا . لأنه بين تعالى أنه لا يشاء أمراً من الأمور الا والله مرید له ، ولم يخص كبراً من إيمان ، ومصلحة من طاعة . قالوا : ولو صرفنا ذلك الى الاستقامة لدل على ما قلناه ، لأن عندكم أن الله تعالى لا يجب أن يكون شائياً لها في حال ما شاءها ^(٦) المبد . وانما يجب أن يريد لها عند أمره بها ، وأمره بها قد تقدم . وكل ذلك بين ما قلناه .

(١) له : ساقطة من ص (٢) لكم : ساقطة من ص

(٣) تعالى : سبحانه ط

(٤-٥) وذكرنا ... فسادها : ساقطة من ط

(٥) التكوير ٢٨/٨١ ، ٢٩

(٦) شاءها : يشاء ط

الجواب ^(١) وهذا مما لا يصح تعلقهم به ، لأنه مبني على ما تقدم من ذكر الاستقامة في هذه الآية ، ومن ^(٢) ذكر اتخاذ السبيل في قوله تعالى : « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ^(٣) « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ^(٤) . وإذا كان مقيدا بما تقدم ذكره من الطاعات .

وقد دل الدليل على أنه تعالى يريد لها ، وإنما تنكر كونه مریدا للمعاصي ، فيجب أن لا يصح تعلقهم بموم هذه ^(٥) الآية . وليس هذا مما قوله من أن الكلام لا يجب حمله على سببه بسبيل ، لأن ذلك إنما يجب فيما يستقل بنفسه ، وإن لم يتعلق بسببه .

وقوله تعالى ^(٦) : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » من حيث لم يذكر المراد ، وجب أن يكون غير مستقل بنفسه ، إلا أن تعلق بما تقدم ذكره من المراد الذي هو الاستقامة . على أنه لا يصح لهم حملها على ظاهرها / ، لأن العبد قد يشاء كون ما لا يشاء الله كونه ، بأن يريد الشيء ويعزم عليه ، فلا يقع لمنع أو غيره . وعلى هذا الوجه أراد الله تعالى ورسوله ^(٧) صلى الله عليه ^(٨) من الكفار الأيمان ، وإن لم يقع منهم ، ويتميدنا بأن ^(٩) يريد من المتقديم على المنكر تركه ، وإن لم يقع .

وقد يثبت من قبل أن قولهم ارادة كون ما لا يكون تمن ، وليست باردة ، لا يصح ، وأوضحناه بما لا طائل في اعادته . فإذا لم يصح لهم حملها

(١) الجواب : ساقطة من ص (٢) ومن : من ص

(٢) المزمل ١٩/٧٣ (٤) التكوثر ٨١/٢٩

(٥) منه : ساقطة من ص (٦) تعالى : ساقطة من ص

(٧) الله تعالى ورسوله : ساقطة من ص

(٨) صلى الله عليه : عليه السلام ط (٩) بأن : أن ص

على ظاهرها ، وصحّ لهم تخصيصها لدليل ^(١) ، صحّ لنا أن نخصها بما قدمناه من الأدلة ، ^(٢) على أنه تعالى لا يريد القبايح . فهذا يسقط تعلقها بها ، وإن لم تعلق بما هدم ذكره ^(٣) .

فإن قالوا : اتنا نستدل بهذه الآية من وجه آخر ، وهو أنه قال :

«وما تشاءون إلا أن يشاء الله» وذلك يقتضى أنه تعالى يشاء الاستقامة في حال

مشيئتنا ، أو بعد هذه الحالة . لأن «أن» الخفيفة إذا دخلت على الفعل

المضارع دلّت على الاستقبال ، وهذا يوجب صحة ما قوله من أنه يشاء

أفعال العباد في كل حال ، ويبطل قولكم أنه يريد الطاعات منها في حال الأمر .

قيل له ^(٤) : إن ما ذكرته بأن يدل على فساد قولكم ^(٥) أولى ، لأنه

يقتضى حدوث المشيئة في المستقبل . وذلك يبطل قولكم ^(٦) أنه يريد لنفسه

فلو اعتمدنا عليه في أنه تعالى يريد بإرادة محدثة لكان أقرب .

فأما على مذهبننا ، فالجواب عنه يجرى على وجهين : أحدهما ما قاله

شيخنا ^(٧) أبو علي رحمه الله ^(٨) أنه / تعالى يريد الاستقامة في حال

ما يريدنا ، وإن كان قد أرادها في حال أمره ^(٩) بها . وكما يحسن أن يأمر

بالشيء حالا بعد حال ، فكذلك لا يمتنع أن يريد حالا بعد حال ، وفي إرادته

ذلك منا بعد الأمر ، وفي حال ما يريد مصلحة ؛ لأننا متى علمنا ذلك من حاله

كنا إلى فعله ، أو إلى فعل مثله أقرب .

(١) لليليل : بالليل ط

(٢-٣) على ... ذكره : ساقطة من ط

(٤) له : ساقطة من ط (٥) قولكم : قولك من

(٦) قولكم : قولك من (٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٨) أمره : الأمر ط

٥

١٠

١٥

٢٠

ولمنا قول أن^١ إرادته تعالى لأفعال العباد هي أمره بها ، على ما يقوله كثير من شيوخنا . فإذا^(١) لم تقل بذلك صح^٢ ما أجابنا به . وهذا يَحْسِم ما ظنوه ، لأننا قد قلنا بالظاهر ، وهو أنا لا نشاء الاستقامة ، إلا والله يشاؤها في تلك الحال ، ويمده ما لم تحدث الاستقامة ، ويخرج من أن يصح أن يراد .

٥

فإن قال : أن الآية تقتضي أن أحدنا لا يصح أن يشاء إلا أن يشاء الله ، وذلك بخلاف قولكم ، لأنكم تجوزون أن نشاء نحن ذلك ، وإن لم يشأه جل وعز^(٣) . وإنما نسلم ذلك على مذهبنا ، لأنه لا يصح عندنا^(٤) أن يشاء العبد ما لم يشأه الله .

١٠

قيل له : أنه تعالى لم يعلق صحة مشيئتنا بمشيئته ، وإنما علق مشيئتنا للاستقامة بمشيئته ، من حيث علم أنا لا نشاؤها ، إلا أن يشاءها . وذلك يشغل ما ذكرته .

والجواب الثاني : أنه^(٥) لا يمتنع أن يريد بقوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » أنا لا نشاء الاستقامة ، إلا والله قد شاءها^(٥) في حال

١٥

الأمر . والمشيئة ، / وإن نقضت ، فغير بعيد أن يقال أنه تعالى شاء لها ما لم تحدث . وعلى هذا الوجه يقال في التعارف الذي لا يمكن دفعه : أن الله تعالى يريد منا الطاعات ، ويريد فعل الخيرات . وإن كنا قد علمنا أن في حال ما نقول هذا القول قد زال الخطاب ، وارتفعت الأوامر . وهذا ، وإن

٢٤٩ و

(١) فإذا : وإذا ط (٢) جل وعز : تعالى ط

(٣) عندنا : بماقطة من ط (٤) أنه : أنا ط

(٥) شاءها : شامه ص

٢٠

كان بخلاف ما تقتضيه الحقيقة ، فغير متمنع حمل الآية عليه ، لما قدمناه من الأدلة .

على أنه تعالى لا يجب أن يريد الطاعات منا حالا بعد حال .
ومما يجاب به عن ذلك أنه لا يمتنع أن يريد « وما تسعون » في المستقبل ، الآن يشاء الله ، ذلك بأن يلزمكم وأمركم به ، لأنه لو لا أمره تعالى بالاستقامة ، وإرادته لها ، لما صح من الطائع أن يشاءها على الوجه الذي يشاؤها ، إذا هدم من الله الأمر بذلك منبه بذلك على أن الاستقامة ، وسائر الشرائع إنما يصح منا أداؤها ومشيتها على الوجه الذي يجب أن يشاءها عليه ، إذا هو كلف ، وأمر ، وحث . ولأنه لو لم يكلف ، وتمكن من المشيئة ، لم يشأها ، بل لم تكن استقامة أصلا . وهذا هو الذي ذكره شيخنا ^(١) أبو علي رحمه الله ^(٢) في التفسير . وجميع ذلك يسقط تعلقهم بهذا السؤال .

شبهة أخرى لم

قالوا : لو كان تعالى قد أراد الطاعات من جميع المكلفين لما صح أن يقول : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » / لأنه إذا كان قد أراد الايمان من جميعهم ، فقله : لو شئت لآمنوا ، لا يصح . وهذا يدل على أنه أراد ذلك ممن علم أنه يؤمن دون غيره .

وتعلقوا على هذا الوجه بقوله تعالى ^(٣) : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ^(٤) . « ولو شاء لهداكم أجمعين » ^(٥) . « ولو شاء الله لجمعهم »

(١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط (٢) تعالى : ساقطة من ص

(٤) النحل ٩/١٦

(٣) السجدة ١٣/٣٢

- أمة واحدة» ^(١) . «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» ^(٢) . «ولو شاء ربك ما فعلوه» ^(٣) . وبقوله : «أفلم يأس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا» ^(٤) . وبقوله : «ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله» ^(٥) .
- ولو كان أراد منهم الايمان لما قال : إلا أن يشاء الله . وبقوله : «ولو شاء الله ما أشركوا» ^(٦) ؛ فلو كان قد أراد ترك الشرك منهم لما قال ذلك . وبقوله : «ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد» ^(٧) . فبيّن أن كل ما يريدُه يفعله ، ودلّ على ذلك بقوله : «فعل لما يريد» ^(٨) .
- وتعلقوا بقوله : «ولقد ذرأنا لجهنم» ^(٩) ؛ على أنه أراد منهم ما يصلون به الى جهنم . وقالوا : ان قوله «انما نملئ لهم ليزدادوا اثما» ^(١٠) ؛ يدل على أنه يريد منهم المعاصي .
- واعلم : ^(١١) أن ما قدمناه من قبل ، من أنه تعالى انما يشاء الايمان من جميعهم على طريق الاختبار ليستحقوا به الثواب ، وأنه لم يشأ ذلك منهم على جهة الالغاء والحمل . وانما أراد بهذه الآي / نفى مشيئة الالغاء والاكراه ، دون مشيئة الاختيار ، وأن ما يقع على وجه الالغاء

٢٥٠ د /

(١) الشورى ٨/٤٢	(٢) الأنعام ٣٥/٦
(٣) الأنعام ١١٢/٦	(٤) الرعد ٣١/١٣
(٥) الأنعام ١١١/٦	(٦) الأنعام ١٠٧/٦
(٧) البقرة ٢/٢٥٣	(٨) هود ١٠٧/١١
(٩) الاعراف ٧/١٧٩	(١٠) عمران ٣/١٧٨
(١١) واعلم : الجواب واعلم ط	

لا يستنح أن يسمى إيانا وهدي . كقوله تعالى : « فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ^(١) » ، وأن ما يريد على جهة الإلجاء هو الذي لا بد من وقوعه ، وما يريد على جهة الاختيار لا يجب ذلك فيه ، ولا يقتضى اتضاؤه ضعفا ولا قصا ، كما يجب ذلك فيما يريد على جهة الإلجاء ، بين بطلان تعلتهم بهذه الآى ، لأنه تعالى وإن قال : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » ^(٢) فذلك لا يمنع من كونه شائيا للإيمان من جميعهم اختيارا ، لأن الذى قام هو مشيئة الإلجاء . ولو جمع بين هذا النفى والاثبات لصح الكلام واستقام ، بأن يقول : قد شئت من جميعهم الإيمان اختيارا . ولو شئت ذلك منهم على وجه الإكراه لآمنوا كلهم ، ويكون فى هذا القول بيان أن مشيئة الإلجاء تشارك مشيئة الاختيار ، من حيث يجب حصول المراد عندها لا محالة ، وإن لم يجب ذلك فى إرادة الاختيار . وإذا صح ذلك سلم الوجه الذى تأولناه عليه ، سيما وليس فى الظاهر ما يدفعه ، لأنه تعالى قال : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض » ، ولم يبين المراد ما هو ، ولا الوجه الذى عليه يريد منهم . فلا يصح لهم دفع تأويلنا بأن يدعوا أن ما قالوه حقيقة ، وما قلناه مجاز . وإن كان لو ثبت ذلك لهم ، لم يمتنع ما تأولناه ، إذا دل الدليل على أنه قد أراد من جميعهم / ما كلفهم ، وكره منهم ما نهاهم عنه .

وقوله تعالى : « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » ^(٣) يُنبه على صحة ^(٤) ما ذكرناه . وعلى هذا الوجه يحل قوله تعالى : « ولو شاء

(٢) يونس ١٠ / ٩٩

(٤) صحة : ساقطة من ص

(١) غافر ٤٠ / ٨٥

(٢) يونس ١٠ / ٩٩

لهذاكم أجمعين» ^(١) . «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» ^(٢) الى ما شاكه
من الآى التى ذكروها ^(٣) .

فأما قوله : « ولو شئنا لآتيناه كل نفس هداها » ^(٤) فليس المراد به
ما قدمناه ، وانما أراد ما تطلبه من النجاة بالرجوع الى دار الدنيا والتكليف ،
لأنهم طلبوا ذلك وسألوه بقولهم : « ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا فعمل
صالحا انا موقنون » ^(٥) . ولولا أن المراد ما ذكرناه لم يكن مطابقا لما
سألوه ، ولا كان فى حكم الجواب عنه . ولما كان لقوله : « ولكن حق
القول لأملان جهنم من الجنة والناس أجمعين » ^(٦) معنى .

قال شيخنا ^(٧) أبو على رحمه الله ^(٧) عند ذكر هذا التأويل : ولا يتمتع
أن يريد بالهدى ما سألوه من النجاة من العذاب ، والرجوع الى حال الدنيا ،
لأنه فى حكم الدلالة على النجاة والقوز بالمنافع ، ولذلك سماه هدى ، وإن
لم يكن هدى الى الايمان ، لأن هداهم الى الايمان قد كان حصل فى دار
الدنيا ، وانما سألوا غير ذلك .

ولا يجوز أن يريد الهدى بمعنى الثواب لأنهم لم يسألوا ذلك ، وانما
سألوا ما يقوم مقامه .

وبعد ، فإذ قوله : « ولو شئنا لآتيناه كل نفس هداها » اخبار من الله
متعلق بقول أهل النار ، فيجب أن يراد به هدى بعد تلك الحال . ولا خلاف

(١) النحل ٩/١٦ . (٢) الانعام ٣٥/٦ .

(٣) التى ذكروها : ساقطة من ط

(٤) السجدة ١٢/٣٢ (٥) السجدة ١٢/٣٢

(٦) السجدة ١٣/٣٢

(٧) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

بيننا وبينهم أن الله تعالى لم يشأ ذلك / ، سواء حُيِّلَ ^(١) الهدى على أن
المراد به الثواب ، أو الدلالة والبيان بأن يتدبهم بالتكليف أو الالقاء ، أو
ما قلناه . وكل ذلك يمنع من تلقفهم بالآية .

وأما قوله تعالى : « ولو شاء الله ما أشركوا » ^(٢) . « ولو شاء الله
ما اقتتلوا » ^(٣) . « ولو شاء ربك ما فعلوه » ^(٤) فقيد تأوله بشيخنا ^(٥)
أبو على رحمه الله ^(٦) على أن المراد به : لو شاء أن يحول بينهم وبين التكليف
والتمكن لما فعلوا ذلك ، وجوز أن يراد به : ولو شاء أن يلجئهم إلى ترك
ما ذكروه في الآي لما فعلوه .

وقال رحمه الله ^(٧) في التفسير : إن قوله « ولو شاء الله ما اقتتلوا » ،
أراد به : لو شاء أن لا يأمر باقتتالهم على سبيل العقوبة لكفرهم ، لما وقع
القتال . وقال : إن قوله في صدر الآية : « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من
بعدهم » ، أراد به بأن يمنعم بالحيلولة ، وأن المراد بذلك غير المراد بما
ذكرتموه في آخر الآية .

فأما قوله تعالى : « ولقد ذرأنا لجهنم » فقد يئسنا من قبل أن المراد به
أن آخر أمرهم المصير إلى جهنم ، كقوله : « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا » ^(٨) . ^(٩) وقد بينا ذلك من قبل مشروحا ^(أ) . فأما قوله :

(١) حمل : حبلت من (٢) الانعام ١٠٧/٦

(٣) البقرة ٢٥٣/٢ (٤) الانعام ١١٢/٦

(٥) ، (٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٦) رحمه الله : ساقطة من ط

(٧) القصص ٨/٢٨

(٨-٨) وقد ... مشروحا : ساقطة من ط

٥

١٠

١٥

٢٠

- « انما نعلم لهم ليزدادوا اثما » فهذا تأويله أيضا ، لأنه لما كان المعلوم من حالهم أن أمرهم ^(١) يقول الى زيادة الاثم ، قال تعالى هذا القول .
- فأما قوله : « ولكن الله يفعل ما يريد » ، فالمراد به ما تقدم ذكره من قوله : « ولو شاء الله ما اقتتلوا » الآية ، لما يبين أنه لو شاء / أن لا يقتتلوا ، بأن يحول بينهم وبين القتال ، أو بأن لا يتعبد المؤمنون بالقتال لما اقتتلوا عقبه بقوله : « ولكن الله يفعل ما يريد » (*) منتها بذلك على أنه يفعل ما يريد (*) من المصالح ، وإن كان لو أراد خلافه لما وقع القتل والقتال .
- على أن ذلك انما يدل على أن ما يريده من مقدوره يفعله ، فأما مقدور غيره فليس فيه ذكر . فكيف يصح التعلق به . وقوله تعالى : « فمآل لما يريد » انما يدل على أنه تعالى لا يفعل الا ما يريده ، وليس فيه أن كل ما يريده سيقع . فالتعلق به في موضع الخلاف لا يصح ، ^(٢) ولو كان ظاهره يدل على قولهم لوجب صرفه الى أن المراد به مقدوراته دون غيرها ، لما قدمناه من الأدلة ^(٣) .

شبهة أخرى لهم

- وقد تعلق بعضهم بأنه تعالى قد ^(٤) أمر ابراهيم بذبح ولده ، لأنه قال : ١٥ « يا أبت افعل ما تؤمر » ^(٥) ومع ذلك لم يريده من حيث لم يقع منه . وذلك يدل على أن الله سبحانه لا يريد العبادات الا ممن يعلم أنه يفعلها ، على ما نذهب اليه . وهذا ^(٦) باطل ، لأننا قد بينا في أصول الفقه

(١) حالهم أن أمرهم : أمرهم أنه ط (هـ-هـ) منها ٠٠٠ يريد : ساقطة من ط (٢-٢) ولو كان ٠٠٠ الأدلة : ساقطة من ط (٣) قد : ساقطة من ط (٤) الصافات ١٠٢/٣٧ (هـ) وهذا : الجواب وهذا ط

أله تعالى إنما أمره بمقدمات الذبيح دون نفس الذبيح ، وبيننا أن كل ذلك قد يسمى ذبيحا ، كما يسمى المرض المخوف موتا ، من حيث كان سببا له ، فيقال : حضره الموت . فكذلك لما غلب في ظن إبراهيم عليه السلام أنه سيؤمر بالذبيح عند أمر الله تعالى إياه بمقدماته ، وكان ذلك / عنده كالسبب ، جاز ٥
أن يقال أنه أمر بالذبيح على سبيل المجاز . وبيننا أن قوله تعالى : « قد صدقت الرؤيا » ^(١) يدل على أنه لم يؤمر بنفس الذبيح ، والا لم يكن مصدقا له . وبيننا أن قوله سبحانه : « انا كذلك نجزي المحسنين » ^(٢) يدل على أن ما أمر به قد فصله ، والا كان بأن يكون من المسيئين أقرب . وبيننا أن قوله « ان هذا لهو البلاء المبين » ^(٣) واطهار الذبيح للصبر ، لا يوجب أن الأمر أمر بالذبيح ، لأن هذا المعنى قد يلحق اذا غلب في الظن ١٠
أنه سيؤمر بالذبيح من حيث أمر بمقدماته التي إنما تراد لنفس الذبيح . وبيننا أن الفداء لا يدل على أن الذبيح قد أمر به لا محالة ، لأن فداء الشيء قد يكون مخالفا له كالقضية في الخلق وغير ذلك . فلما ^(٤) قوى في ظن إبراهيم عليه السلام أنه يؤمر بالذبيح ، ولحقه ما يلحق الآباء ، فدا الله تعالى ما ظنه بالذبيح ، وجعله كالبدل مما ظن أنه يؤمر ^(٥) به . وبيننا أن الأمر بالشيء ١٥
لا يكون أمرا به الا بأن يريد الأمر . وأنه تعالى لو أمره بذلك ، لما صح أن يزيل الأمر ، لا يمنع ، ولا ينهى ، ولا يفسد ، ولا غيره ، لأن ذلك كله يوجب البطل . وكشفنا القول في ذلك ، وبيننا أنه لا يمكن أن يقال ان

(١) الصافات ٣٧/١٠٥

(٢) الصافات ٣٧/١٠٦

(٣) يؤمر : سيؤمر ط

(٤) فلما : فلو ط

ابراهيم صلى الله عليه أمر بالذبح في الحقيقة ، وأنه قد وقع ، لكنه كان يلتحم موضع الذبح حالا بعد حال ، فلم يتكامل لذلك ^(١) تكاملا يوجب موته . وبيننا أن القول بأنه منع مما أمر به ، بأن جعل صفحة عنقه نحاسا أو غيره ، لا يصح . لأن الحكيم العالم بالمواقب لا يريد ما سيمنع منه .

٢٥٢ ز

- وليس لأحد أن يقول : أن لم يقع الذبح ، فلماذا سمي بالذبيح ^(٢) ؟
وذلك لأن هذا الاسم لا يمتنع أن يكون قد أجرى عليه من حيث أمر بما الفرض به ذبحه ، وظهر منه من الصبر ^(٣) ما أوجب فصله ، فسمى بذلك على جهة المدح . ولهذا يسمى بذلك الآن ، وإن لم يكن الآن ذبيحا . فلا وجه للتملق بهذا الكلام ، وثبت بهذه الجملة سقوط ما سألوا عنه ^(٤) .

١٠ شبهة أخرى لهم

- قالوا : لو كان الله تعالى إنما يريد العبادات فقط دون المعاصي ، ويجب أن يريد لها كلها ويكره المعاصي ، لوجب إذا قال من لغيره عليه حق طأله به : « والله لأعطينك حقا غدا إن شاء الله » أن يكون كاذبا إذا لم يعطه . وحاشا ، لأن الله تعالى قد شاء ذلك منه عندكم ، وإن لم يقع . وهذا يوجب أن تكون ^(٥) الكفارة واجبة عليه ، وأن لا ^(٦) يؤثر هذا الاستثناء في يمينه ، بل يقتضي كونه حاشا ، كما لو قال : « والله لأعطينك حقا غدا إن قدم زيد » فقدم ولم يعطه ، أنه يكون حاشا . وفي هذا خروج من الإجماع ، لأن الناس وإن اختلفوا في الاستثناء في العتاق والطلاق ، فلم يختلفوا في

(١) لذلك : ذلك ط (٢) بالذبيح : الذبيح ط .

(٣) الصبر : التصبير ط . (٤) عنه : + يجيد الله ط .

(٥) تكون : ساقطة من ص (٦) لا : لم ط .

الايان . وكل قول يؤدي الى الخروج من اجماعهم ، فيجب أن يكون بالمالا .
فإن قلتم : انه تعالى انما شاء العطية قبل حلف هذا الحالف ، حيث
أمره بقضاء الحقوق ، ولم تحدث الآن مشيئة / عند العطية ، فلذلك لم
يبحث في يمينه ؟

٥ قيل لكم : ان^١ تقدمها لا يخرجها تعالى من أن يكون شائيا ، ويوصف
بذلك في الحال ، فيجب كونه حائثا . ولو منع هدم المشيئة من كونه حائثا ،
لمنع من أن يصح الاستثناء أصلا ، لأنه لا وجه لقوله : « أن شاء الله » ، وقد
شاء . فاذا لم يؤثر في الاستثناء وصحته ^(١) ، فكذلك لا يؤثر في وقوع
الحث .

١٠ وليس لكم أن تقولوا : ان^٢ الشرع أخرجه من كونه حائثا ، فلذلك لم
تلتزم الكفارة ، لأن ذلك لو صح^٣ ، لصح أن يخرج من كونه كاذبا . وقد
علم ان^٤ الشرع لا يغير حقائق الصدق والكذب .

قالوا : وبين ذلك قوله سبحانه : « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك
غدا الا أن يشاء الله » ^(٢) فلو كان قد يفعل ما لا يشاء ، وقد يشاء ما لا يفعل ،
لوجب أن يكون أمرا له بالكذب ، لأنه أمره بأن يخبر أنه لا يفعل الا
١٥ ما يشاء الله . وقد يجوز أن يفعل ما لا يشاؤه ، فاذا بطل ذلك ، علم ودل على
أنه أمره بذلك ، من حيث لا يقدم على أمر الا بمشيئة الله .

وليس لكم أن تقولوا انه خطاب للرسول صلى الله عليه ، وهو لا يفعل
الا ما شاء الله ، لأنه قد يفعل الصغار عندكم والمباحات ، ولأنه تأديب لنا ،

(١) الاستثناء وصحته : صحة الاستثناء ط

(٢) الكهف ١٨/٢٤

كما أنه تعليم له . وكذلك يحسن منا أن نقول ذلك فيما نخبر أنا فعله ، ولا خلاف بين الأمة فيه .

واعلم ^(١) أن: تعلقهم بهذا لا يصح من وجوه : منها أن قول القائل : « إن شاء الله » في اليمين أو غيرها ، يقتضى أنه تعالى يشاء في المستقبل ما لم يكن / له شائياً من قبل ، لأن حرف الشرط يوجب ذلك . ولذلك فصل الفقهاء بين قول القائل : « أنت حر إن دخلت الدار » ، وبين قوله : « إن دخلت » بالفتح . وما ثبت من حكم الشرط يوجب ذلك ، لأن من حق الشرط أن يكون منتظراً بكون المشروط إن كان ، ولا يكون إن لم يكن ، ولذلك فصل بين الشرط والصفة .

- ولهذه الجملة قال الحسن البصري رحمه الله ^(٢) : إن الاستثناء في الطلاق والعتاق لا يصح ، لأنه حمل لفظ العتاق والطلاق على أنه بمنزلة الخبر عن الماضي ، فأحال دخول الاستثناء فيه ، كما يستحيل ذلك في قول القائل : « أنت قائم إن شاء الله » ، مع أن القيام حاصل أو ماض .
- فإذا صح ذلك ، وكان قولهم أنه تعالى مرید فيما لم يزل ، فكيف يصح الاستثناء على قولهم بمشيئة الله في الإيمان وغيرها ، وكيف يؤذينا تعالى بأن يقول فيما يخبر أنا فعله في المستقبل إن شاء الله . وعندهم أنه تعالى شاء ^(٣) فيما لم يزل .

فإن قال ^(٤) إنما يحسن ذلك عندنا ، لأننا لا نعلم ، أن الله تعالى شاء ذلك أم لا ، فلشكنا فيه حسن الاستثناء .

٢٠ (١) واعلم : الجواب واعلم ط (٢) رحمه الله : ساقطة من ط (٣) شاء : قد شاء ذلك ط (٤) قال : قالوا ط

قيل له : هذا لا يصح ، لأنك لا تشك في أنه لا يصح أن يريد تعالى ما لم يكن مراداً له ، فكيف يحسن أن يأتي بكلام يقتضى خلافه ؟

وبعد ، فكان يجب أن لا يحسن الاستثناء فيما علمت أن الله تعالى قد شاء كونه ، حتى لا يحسن من الرسول صلى الله عليه أن يستثنى فيما خبره الله أنه يقع ، ولا ممن عرفت أنه سيفعل بعض الأفعال . وهذا مما أن دفعه تعالى ^(١) ، حل محل دفع حسن الاستثناء على / كل وجه .

٢٥٤ /

ومنها : أنه أن كان إنما يحسن الاستثناء للوجه الذي قالوه ، وهو أن كل ما يشاؤه يكون لا محالة ، وما لا يشاؤه لا يكون ، لوجب ^(٢) أن يحسن ذلك في المعاصي كحسنه في الطاعات ؛ لأن ^(٣) حكم المعاصي عندهم حكم الطاعات في هذا الباب . فإذا لم يحسن أن يقول التسائل أنه يزني ويسرق في غدا أن شاء الله ، وإن حسن قوله أنه يصلي ، ويحسن ، ويمطى الحق ، غدا أن شاء الله ، علم بطلان ما ذهبوا إليه . وسنبين من بعد أن هذا لا يرجع علينا فيما يتأول عليه الاستثناء ؛ أن شاء الله ^(٤) .

فإن قيل : أليس يحسن منكم أن تدعو الله بالعافية والصحة ولا يحسن منكم أن تدعوه بالمرض وإن كان قد يكون في الصلاح بمنزلة الصحة ، فهلاجوزتم لنا التفرقة بين الأمرين في الاستثناء ؟

قيل له : إن لنا في الصحة نعماً مجعلاً ، وعلينا في المرض ضرر حاصل ^(٥) .

(١) تعالى ساقطة من ط

(٢) لوجب : يوجب ط

(٣) لأن : في أن ط

(٤) إن شاء الله : ساقطة من ص

(٥) حاصل : حاضر ط

والانسان كالمجأ الى اجتلاب المنافع والتحرز من المضار ، فلذلك حسن منه
الدعاء بالصحة دون المرض .

وقد قال شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) : انما تعبنا تعالى بذلك
لأننا الى فعل الطاعات نكون ^(٣) أقرب ، اذا التمسنا من جهة ^(٤) الصحة ،
والى تجنب المعاصي أقرب اذا سألناه دفع المرض عنا . فصار اللطف والمصلحة
في أحدهما دون الآخر ، ولا يتم لهم ذلك فيما قالوه ، لأنهم جوزوا الاستثناء
في الطاعات لعلها هي قائمة في المعاصي ، ولأن الضرر بالمعاصي من حقه أن
يتأخر / ٥٢٥٤ . فلا يكون له حكم المرض في وقوع التحرز منه .

^(٥) وقد قال رحمه الله أيضا انه لا يمتنع أن يصادف كون العافية
صلاحاً عند الدعاء ، وكون المرض صلاحاً عند المسألة . فاذا جاز تساويهما
من هذا الوجه صيرنا بالدعاء مجتلبين لمضرة قد كان يصح منا اجتلاب نفع
بدلاً منها . وكل ذلك يسقط ما ذكروه ^(٦) .

وبعد ، فقد يجوز من أحدنا أن يقول في غيره ان الله تعالى يعرضه
ويسقمه ، ان شاء الله . فلو كان ما قالوه بهذه المثابة ، لصح أن يقال ان فلانا
يزني ويلوط ، ان شاء الله . وامتناع ذلك على لسان الأمة ، يشهد لما قلناه
بالصحة .

ومنها أن قولهم هذا يوجب أن ما يقع منا ، انما يقع لأن الله شاء ،
فلذلك حسن الاستثناء . والمعلوم خلاف ذلك عندهم ، لأنه تعالى لو فعل

(١٤١) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) نكون : ساقطة من ص (٣) اتتمسنا من جهة : سألناه ط

(٥) وقد ذكره ما ذكروه : ساقطة من ط

القدرة الموجبة لذلك لوجود ، شاء أم لم يشأه . ولو شاء ذلك ولم يوجد القدرة ، لم يوجد . فكيف يقال ان الاستثناء انما حسن على هذا الوجه ؟
ويُستد ، فلو حسن الاستثناء مع أنه مريد لم يزل لحسن أن يقال : اني أفعل كيت وكيت ، ان علم الله ، لأن كونه عالما ومريدا عندهم من صفات الذات ؛ فان جاز استعمال أحدهما فيما يخبر أنه يفعله ، ليجوز استثناء الآخر .

(*) على أنه لو كان كما قالوه ، لحسن أن يقال اني أفعل كذا وكذا ان أحب الله أو رضيه أو اختاره ، كما يقال في المشيئة ؛ ولوجب أن تجرى هذه الألفاظ كلها مجرى المشيئة عند الأمة . وبطلان ذلك عندهم يوجب فساد معتد بهم (*) .

١٠ / فان قيل : (١) فبأن ما ذكرته يبطل تعلقم بذلك (٢) ، فملى أى وجه يحملون الاستثناء على مذهبيكم ؛ وكيف يصح استعماله ؟
قيل له : قال شيخنا (٣) أبو علي رحمه الله (٤) : انما لا يحسن هذا الحالف ، ولا تكذبه في خبره ، لأنه لم يستثن مشيئة بعينها (٥) ، فنعلم أنها قد وقعت على ما استثناه . وهذا بين ، لأنه اذا قال : والله لأعطينك حقل غدا ان شاء الله ، فليس هناك مشيئة معينة يقطع أنها وقعت بعد حلقه على وجه يقتضى كونه كاذبا وحاشا .

وقال رحمه الله (٦) ان المخبر والحالف يجب أن يريد بهذه المشيئة مشيئة

(١-٥) على أنه : - معتمد : ساقطة من ط (١-٢) فبأن ... بذلك :
ساقطة من ط (٢-٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط
(٢) بعينها : يعينه ص (٤) رحمه الله : ساقطة من ط

الالءاء والاضطرار ، لأنه اذا ادعى ذلك فلم يقع الفعل علم أنه تعالى لم يشأه ، اذ لو شاءه لا ^(١) على جهة الالءاء لوقع لا محالة على ما قدما القول فيه . ومتى عنى ذلك خرج من كونه كاذبا أو حائثا .

فان قيل : فما القول عنده اذا شرط مشيئة الاخبار فى نيتسه أو ذكره لفظا ، فقال : والله لأقضىن ما لقان على من الدين ، ان شاء الله ، منى ٥ ذلك طوعا أو كرها .

قيل له : ان أراد بالمشيئة مشيئة تحدث فى المستقبل ، لم يجب كونه كاذبا أو حائثا . وان أراد المشيئة التى بها صار الأمر بقضاء الدين أمرا ، وجب كونه كاذبا ، لأنه قد أخبر عن لئىء على ما ليس به ^(٢) ، ويجب كونه حائثا . ١٠

فان قال : فهذا بخلاف الاجماع .

قيل له : لم ينص أهل العلم على هذه المسألة بهذا التفصيل ، وانما نصوا عليها على سبيل الاطلاق . فادعائك الاجماع فى ذلك لا يصح . وقد قال ^(٣) شيخنا أبو هاشم رحمه الله حاكيا عن الشيخ أبى على رحمه الله ^(٤) : أن الاستثناء / فى الطلاق واليمين يتعلق بالتطعية ، وارتفاع المنع : والاقدار والتمكين ، ولا يتعلق بنفس المذكور فى الكلام ؛ فلذلك لم يحث الحائلف والمخبر . ١٥

وقال شيخنا ^(٥) أبو هاشم رحمه الله ^(٦) ان هذا الاستثناء يتعلق باللائف

(١) لا : ساقطة من ط (٢) على ما ليس به : بخلافه ط

(٣-٢) شيخنا ٠٠٠ رحمه الله : أبو على ط

(٤،٥) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

والتسهيل ، ولا يراد به المشيئة . يبين ذلك أنه لو قال : افعلوا كذا وكذا
إنّ لطف الله تعالى فيه أو سهله لتمام مقام قوله : إن شاء الله . وقد علم أنّ
ما لطف فيه فلا بد من كونه ، فإذا لم يقع ما أخبر به علم أنه لم يلفظ فيه
ولم يسهله ، ولذلك لا يحسن استعماله ^(١) في المعاصي . وقال : إن الاستثناء
في الأيمان إنما يدخل لإيقاف الكلام عن أن يلزم به ما لولا الاستثناء لكان
لازماً ، وصار في الشرع موضوعاً لزوال حكم هذه الأيمان . ورأيت ذلك
لجعفر بن حرب رحمه الله أيضاً .

فأما في الطاعات ، فالقصد به اللطف والتسهيل ، لأن مراد التكلم به
الاقطاع إلى الله تعالى ، والتمسك بموته في الوصول إلى فعل ما استثنى
فيه . والمباحات وإنّ لم يلفظ فيها ، فانه يحسن الاستثناء فيها ، ويراد به
التخلية والتمكين والتسهيل على سبيل الاقطاع إليه في التوصل إلى سائر
ما ندب أو أباح التوصل إليه . ولذلك لا يحسن الاستثناء في المعاصي .

واعلم أنّ حال الاستثناء أنه إذا حلّ على الكلام يختلف ، فلا يجب أن
يُجعل باباً واحداً . فمتى دخل في الأيمان والطلاق والعناق / وسائر
العقود ، أو ما يجري مجراها من الأخبار ، اقتضى التوقف عن امضاء الكلام
والمنع من لزوم ما يلزم به ، وإزالته عن الوجه الذي وضع له . ولذلك يصير
ما تكلم به كأنه لا حكم له . ولذلك يصح على هذا الوجه أن يستثنى في
الماضي فيقول : قد دخلت الدار إن شاء الله ، ليخرج بهذا الاستثناء من أن
يكون كلامه خبراً ، أو يلزم به حكم .

وإنما لم يدخل في المعاصي على هذا الوجه لأن فيه اظهار الاقطاع إلى

(١) استعماله : ساقطة من ص

الله تعالى ، وذلك لا يصح في المعاصي . وقد يدخل الاستثناء في الكلام ، ويراد به اللطف والتسهيل ؛ وذلك يختص بالطاعات . ولذلك لا ينفصل قوله : لا تقوم من غدا ، ولا تقضين ما على من الدين ، أن لطف الله لي في ذلك وسهله من قوله : أن شاء الله . فدل أن هذا هو المقصد . فإذا قصد به هذا الوجه ، لم يجب ، إذا لم يقع ، كونه حاثا ولا كاذبا ، لأنه إذا ^(١) لم يقع علمنا أنه لم يلطف فيه ، لأنه لا لطف له .

وليس لأحد أن يعترض ذلك بأن الطاعات لا بد فيها من لطف . فكيف يصح لكم هذا القول ، وذلك لأن فيها ما لا لطف فيه ^(٢) أصلا ، فلا يبعد أن لا يقع منه ، وبكشف اتساقه من جهته عن أنه لا لطف فيه أصلا ^(٣) ، فيخرج من كونه كاذبا أو حاثا .

وقد يدخل الاستثناء في الكلام ، ويراد به التسهيل ، والاقدار ، والتخية ، والبقاء على ما هو عليه من الأحوال . وهذا / هو المراد به إذا أدخل في المباحات ، لأنه يقصد به هذه الأمور على سبيل الاقتران إليه تعالى ^(٤) ، وإظهار الحاجة إليه في التوصل إلى ما يريد من منفعة الدين في الدنيا . فلا يلزم على ذلك جواز الاستثناء في المعاصي .

وقد يذكر الاستثناء في الكلام ، ويراد به إظهار الاقتران إليه تعالى ، من غير أن يقصد به شيء ^(٥) . مما ذكرناه ، ويكون غير معتد به في كونه كاذبا أو حاثا ، لأنه في الحكم كأنه قال : لأفعلن كذا ، أن وصلت إلى

(١) إذا : أن ص (٢) فيه : له ط

(٣) أصلا : ساقطة من ص (٤) تعالى : عز وجل ط

(٥) شيء : شيئا ص

مرادى ، مع اقطاعى اليه سبحانه ^(١) ، واظهارى الحاجة اليه ، فيكون نفس فعله الذى أخير عنه كالشترط . فعلى هذه الوجوه يحمل الكلام فى الاستثناء ، ويفارق ذلك قوله : والله لأقضين حقاك إن قدم زيد ، لأن المقصد بذلك جعل القدوم نفسه شرطا ، لا أنه يذكر ويراد به غيره .

٥ وليس لأحد أن يقول أن حملكم الاستثناء على هذه الوجوه تركه للظاهر من غير دليل ، وحكم منكم على سائر الناس أنهم الى هذه الوجوه يقصدون بالاستثناء . وكلا الوجهين لازم لكم . وذلك لأن : ما ذكرناه ، اذا كان هو الواجب فى الشرع أن يريد ، وهو المقصد به عند المسلمين ، صار كأنه الظاهر ، كما قوله فى ألفاظ الشرع والتعارف . وقد بينا أن من خالفنا لا يمكنه حمله أيضا على / ظاهره . فاذا تنازعنا التأويل حملناه على ١٠ / ٢٥٧
أما يشهد به التعارف والمقاصد . وهذه الجملة تسقط سائر ما حكيناه عنهم فى السؤال ^(٢) .

شبهة أخرى لهم

١٥ قالوا : قد ثبت أنه تعالى يحسن منه أن يريد أشياء يقبح منا أن يريداه وكذلك نحو: ارادته أن يعاقبنا ، ويقبح منا ذلك . ويحسن منه أن يريد أن يبقية مع العلم بأنه يكثر ، ويقبح منه أن يريد ذلك من همه . ويحسن منه تعالى أن يريد امراض زيد اذا كان فيه صلاح ، ويقبح منه أن يريد امراض نفسه ، كما يقبح منه أن يدعو الله أن يمرضه ويحسن منه تعالى أن يريد ^(٣)

(١) سبحانه : تعالى ط

(٢) فى السؤال : ساقطة من ط

(٣) أن يريد : ساقطة من ص

امانة النبي صلى الله عليه ، ويقبح منا ذلك . ويحسن منه جل وعز (١) أن يريد تبقية ابليس مع علمه بأنه يحبل الناس على المعاصي ، ويقبح منا ارادة ذلك . فاذا صح ذلك فغير متمنع أن يحسن منه أن يريد (٢) الكفر والمعاصي ، وان قبح منا ارادتهما . لأن الذي له حسن منه ارادة ما قدمناه مع قبحها منا ، هو كونه مختصاً بأنه المالك الأمر الناهي . أو لأنه اذا كان عالماً لنفسه حسن منه أن يريد ما علمه على الوجه الذي علمه عليه . فلذلك فارق حاله حالنا في ذلك .

وهذا (٣) غلط ، لأن ارادته تعالى للشيء قد تحسن لوقوعه على وجه يحسن عليه ، ويقبح (٤) منا لأنها تقع على وجه بخلاف ذلك الوجه ، وقد بينا في أول المدل أن الفعل قد يحسن لوقوعه على وجه ويقبح (٥) مثله لوقوعه على خلافه . وانما المستحيل أن تقع الارادة منا ومنه على وجه واحد ، فتحسن منا وتقبح منه ، أو تحسن منه وتقبح منا . وهذا / مما ندفعه ؛ فارادتنا عقاب أنفسنا انما تقبح لأنه اضرار بالنفس ، من غير قبح ، أو (٥) دفع ضرر . والانسان ملجأ الى أن لا يريد ذلك بنفسه ؛ وارادته أن يعاقبنا لا تجرى هذا المجرى ، لأنه ممن يستحيل عليه المضار . فاذا كان العقاب حسناً للاستحقاق ، فارادته منه تعالى كمشل . وكذلك ارادته تبقية من يعلم أنه يكفر تحسن ، لأنها ارادة لما تؤديه الى منفعة

(١) جل وعز : ساقطة من ط

(٢) أن يريد : ارادة ط

(٣) وهذا : الجواب وهذا ط

(٤-٥) منا : ويقبح : ساقطة من ص

(٥) أو : و ص

عظيمة ، وقد تعرت من وجوه التنبؤ ؛ وتنبأ منا هذه الإرادة لما فيها من تعجل النعم ، واستجلاب المضرة ، فلذلك قبحت منا ، وحسنت منه .

وأما إرادته المرض فانما حَسُنَتْ لأن المرض صلاح ، وقد يضمن عليه عوض ؛ فكما يحسن منه فعله ، فكذلك تحسن منه إرادته . وأما المرض نفسه فمحرم عليه أن يكره المرض لحسنه ، وكرهه الحسن ^(١) قبيحة ، ويجب عليه الرضا به وترك الجزع منه ، وأن يريد أن يفعله به أن كان صلاحا . الا أنه قد تَعَبَّد أن يريد العافية ويسألها الله ، لأنه عند ذلك إلى فعل الطاعات أقرب ، وعن فعل المصائب أبعد ، فصار ما له حسن إرادة العافية منه على شرط كونه صلاحا هو لما ^(٢) فيه من الصلاح ؛ وإرادته المرض في المستقبل فيه فساد ، فلذلك لم تحسن منه .

فأما ما قد وجد من الأمراض ، فالواجب عليه الرضا به ^(٣) على ما ذكرناه . وقد علم أن معنى المصالح لا يجوز على الله تعالى ^(٤) في أفعاله / ، ولذلك فارق حاله حالنا .

/ ٥٨ ر

وأما إرادته لموت النبي صلى الله عليه ، فانما تحسن لما فيها من تخفيف المحنة ، بإزالة التكليف عنه ونقله إليه ، وإلى ما يستحقه ، وقد يحسن منا أن يريد ذلك لو علمنا أن في موته في بعض الأحوال هذا المعنى . ولذلك يحسن من مَنَّا الموت ، أن يريد قبض روحه ، وإنما يقبح من إبليس ^(٥) أن

(١) الحسن : المرض ص

(٢) لما : ما له ط

(٣) به : ساقطة من ط

(٤) تعالى : سبحانه ط

(٥) إبليس : أحدنا ط

يريد اماتته ، لأنه يريد له لأجل خمول الدين . وعلى هذا الوجه ^(١) يقبح من كل أحد أن يريد ^(٢) موته .

وليس لأحد أن يقول : ان حسن منكم ارادة موته ، فيجب أن يحسن منكم أن تتمنوه . لأن تمنى موته على وجه الخلاص له من التكليف يجب أن يحسن كالارادة ، وانما نهى صلى الله عليه أن يتمنى أحدنا الموت لضر نزل به ، لأنه والحال هذه يتمناه على وجه الجزع ، مما نزل به ، فيقبح لذلك . فأما اذا خلا من وجوه القبح ، فيجب أن يكون حسناً .

فأما ارادته تعالى ببقية ابليس ، فلأنه قد عرضه بالبقية لمثل ما عرض له سائر المكلفين ، فيجب أن تكون حسنة ، ويحسن من الواحد منا أن يريد من الله تعالى أن يبقيه ^(٣) على هذا الوجه . وانما يقبح منه ذلك على وجه خمول الدين والاكتثار من المعاصي . فقد صح بهذه الجملة فساد ما سألو عنه .

وعلى هذا الوجه نجيب عن جميع ما يسألون عنه من هذا الجنس . وقد بينا أن وجه حسن فعله لا يصح أن يكون لكونه ^(٤) مالكا أمراً ناهياً ، وأشبهنا القول فيه من قبل . فلا وجه لتعلقهم بذلك ^(٥) . / ٢٥٨ ط /

وقد بينا أن كونه عالماً لا يقتضى حسن ارادته لما علمه على الوجه الذي علمه ، وكشفنا ذلك بالشاهد ، فلا يصح تعلقهم بذلك .

وأما المعاصي والتبائع ، فانما قبحت ارادتهما ، لأنها ارادة للقبیح ،

(١) الوجه : ساقطة من ص (٢) أن يريد : ساقطة من ص

(٣) أن يبقيه : تبقيته ط (٤) لكونه : كونه ص

(٥) لتعلقهم بذلك : لاعادته ط

فحكم الغائب والشاهد فيه لا يختلف . ففارق ما قلنا ذكره من الأمور التي فارق الغائب الشاهد فيه على بعض الوجوه .

على أن ما يريد تعالى من المرض وموت النبي صلى الله عليه ، وتبقيّة مَنْ يريد تبقيته ، هي أفعال^(١) ترد بها . فإنّ جاز لهم أن يستدلوا بحسن ارادته لها على حسن ارادته للمعاصي ، ليجوز^(٢) لنفهم^(٣) أن يستدل بذلك على أنه يحسن منه أن يريد التردد بالكذب والظلم ، والأمر بالقبيح ، والنهي عن الحسن ، وبمعة الكذابين . وهذا إن ارتكبه لم يمكنهم التمسك بشيء من الدين البتة .

وليس لهم أن يقولوا : إذا جاز أن يريد من غيره أن يعبد ، ويستحيل أن يريد من نفسه العبادة ، فهلا جاز أن يريد من غيره الكذب والظلم ، وإن استحال أن يريد^(٤) من نفسه ؟ وذلك لأن العبادة تستحيل منه ، وتصح من غيره ، لأنها أفعال مخصوصة تقع على وجه الخضوع والتذلل ، ولذلك استحالت منه . وكذلك السكر ، لأنه اعتراف^(٥) بنعمة المنعم ، ويستحيل عليه سبحانه التمتع ، وما يؤدي إليه . وكذلك القول في نظائر هذه المسألة .

وليس كذلك / حال الظلم والكذب ، لأنهما يقبحان منه منفرداً بهما ، كما يصح وقوعهما من العبد . فإنّ جاز أن يريد^(٦) من غيره ، وحسن ذلك منه ، ولم يوجب قصا فيه ، فيجب أن يحسن منه أن يريد^(٧) من نفسه كما يحسن ذلك منه في سائر الأفعال الحسنة .

(١) قد : مناقطة من ط

(٢) لنفهم : مناقطة من ص . (٣) يريد بها : يريد بها ط .

فان قالوا : لما اعتمدنا على هذا السؤال ، لأن ارادة (١) المرض ، وموت النبی ، وتبقية من يعلم من (٢) حاله أنه يكفر ، قبيح ، وإن حسن منه ارادته فيجب أن تحسن منه ارادة سائر القبايح .

قبل لهم : انا قد بينا من قبل أن هذه الأشياء ليست قبيحة ، وسنبين من بعد وقوعها على وجه يحسن انتفاء وجوه القبح عنها . وذلك يسقط ٥ ما قالوه .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت أنه تعالى (٣) قد أراد القبيح وأباحه عند الإكراه ، فقال تعالى : « لا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » (٤) . ولا خلاف بين الناس في أن اظهار كلمة الكفر يحسن عند الخوف ، وإن كان لولاه لكان كفرا قبيحا . فإذا حسّن ذلك ، فما الذي يمنع من أن يحسن منه سبحانه ارادة سائر القبايح .

وهذا بعيد (٥) لأن الذي يقوله شيوخنا أبو على وأبو هاشم وغيرهما رحمهم الله (٦) ، أنه تعالى ما أباح في الحقيقة كلمة الكفر ، وإنما أباح التعريض . فاما أن يحسن منه الاخبار عن أنه ثالث ثلاثة ، أو أن محمداً صلى الله عليه كاذب ، فمماذ الله ؟ كيف يصح ذلك ؟ وعندنا أن الكذب قبيح لأنه كذب ، وإباحة القبيح قبيحة ، كما أن الأمر / ٢٥٩ / به قبيح ، وارادته كالأمر به على ما بيناه من قبل . فإذا صح ذلك سقط

(١) ارادة : ساقطة من ص (٢) من حاله : ساقطة من ط

(٣) تعالى : سبحانه ط (٤) النحل ١٦/١٠٦

(٥) وهذا بعيد : الجواب وهذا بعيد ط (٦) رحمهم الله : ساقطة من ط

السؤال ، لأنه بُنِيَ على أنا هـول أن كلمة الكفر تحسن بالاكراه . وقد انكشف بما قلناه أن الذي قضينا بحسنه هو مثل كلمة الكفر في الجنس ، ولا يكون خبرا ، بل قد يكون تعريضا أو دفعا للمضرة من غير أن يقصد به الخبر ، أو يخبر به ^(١) على وجه الحكاية عن غيره ، فيكون صادقا . وإنما يقبح منه ذلك مع ارتفاع التقية والخوف ، وإن كان صادقا ، لأن فيه إيهام الكفر ، ولأن فيه فسادا في الدين . وعند الخوف يزول هذا المعنى .

فأما ما ذهب اليه شيخنا ^(٢) أبو الهذيل رحمه الله ^(٣) من أن كلمة الكفر تحسن عند الخوف والاكراه ، ففي غاية البعد . وإن كان الفصل بين قوله وقول المجبرة ظاهرا . لأنه يقول انه عند الاكراه له ^(٤) لأنه فعل غيره فيه ، فلذلك لم يستحق الذم عليه ، وجاز أن يباح له ، وفارق حاله حال ما نختاره ، ونجربه مجرى فعل الملجأ ، الذي ، وإن كان قبيحا ، فإنه لا يستحق الذم عليه . وليس كذلك قولهم ، لأنهم يقولون انه تعالى أراد القبائح ، وإن كانت واقعة منه ومن العباد على جهة الاختيار . وهذا يقبح منه ، كما يقبح منا في الشاهد ، ويقتضى من النص فيه سبحانه مثل ما يقتضيه في ^(٥) الشاهد . لكن الفصل بين قوله وقولهم ، وإن كان ظاهرا ، فقوله باطل عندنا ، لأن ما له قبح الكذب في حال السلامة هو كونه كذبا ، والخوف لا يخرج / من كونه كذلك ، فاذن لا يخرج من كونه قبيحا ، وإذا كان قبيحا فاباحته قبيحة .

(١) به : عنه ط

(٢، ٣) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٤) له : ساقطة من ط (٥) في : ساقطة من ص

- ولا فرق والحال هذه بين مَنْ يَجِيزُ اباحتَهُ ، وبين مَنْ يَجِيزُ الْأَمْرَ بِهِ .
ولا فرق بين مَنْ أَجَازَ ذَلِكَ ، وبين مَنْ أَجَازَ اباحتَهُ الْقَبَائِحَ فِي حَالِ السَّلَامَةِ .
فَإِنْ جَازَ أَنْ يَقْتَضِيَ الْخَوْفُ حَسْنَ الْفِعْلِ الْوَاقِعِ عَلَى وَجْهِ يَقِيحٍ ، لِنَجْوَزَنْ
أَنْ يَقْتَضِيَ حَسْنَ كُلِّ قَبِيحٍ . وَإِنْ ^(١) جَازَ أَنْ يَحْسَنَ ذَلِكَ فَهَلَا جَازَ أَنْ
يَحْسَنَ مِنْهُ تَعَالَى فِعْلَ الْقَبِيحِ لِحَاجَةِ الْعِبَادِ ؟ لِأَنَّهُ مَا حَسَنَ مِنْهُمْ لِلْحَاجَةِ حَسَنٌ
مِنْهُ لِحَاجَتِهِمْ . وَهَذَا يُوْدِي إِلَى جَوَازِ أَنْ يَأْمَرَ بِالْقَبِيحِ ، وَيَكْذِبَ فِي إِخْبَارِهِ
تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ . فَقَدْ صَحَّ أَنْ " مَا قُلْنَا هُوَ الصَّحِيحُ فِي هَذَا الْبَابِ .
وَلَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ مَا قَالَاهُ رَحِمَهُمَا اللَّهُ ^(٢) " أَنْ فِعْلَ السَّاهِي وَالنَّائِمِ
لَا يَقْبَحُ الْبَيْتَ ، لِأَنَّهُمَا قَالَا ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا صِفَةَ لَهُ زَائِدَةٌ عَلَى الْوُجُودِ . وَلَيْسَ
كَذَلِكَ فِعْلُ الْمَكْرَهِ ، لِأَنَّهُ مَقْصُودٌ إِلَيْهِ ، فَحَالُهُ وَحَالُ مَا يَقَعُ مِنْهُ مَعَ عَدَمِ
الْإِكْرَاهِ لَا تَخْتَلِفُ إِذَا وَقَعَ عَلَى وَجْهِ وَاحِدٍ .
فَإِنْ قِيلَ ^(٣) : فَالظُّلْمُ مِنَ السَّاهِي يَقَعُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَقَعُ مِنَ الْقَاصِدِ ،
فَيَجِبُ عَلَى هَذَا الْمَوْضُوعِ أَنْ يَحْكُمُوا بِقَبِيحِهِ .
قِيلَ لَهُ : كَذَلِكَ قَوْلُ ، وَإِلَيْهِ كَانَ يَنْهَبُ شَيْخُنَا ^(٤) أَبُو عَبْدِ اللَّهِ
رَحِمَهُ اللَّهُ ^(٥) ، وَإِلَيْهِ ^(٦) كَانَ يَمِيلُ شَيْخُنَا ^(٧) أَبُو إِسْحَاقَ بْنِ عِيَّاشٍ
رَحِمَهُ اللَّهُ ^(٨) ، وَمَا قُلْنَا مِنْ الْعِلَّةِ يَصَحُّ ذَلِكَ . وَإِنَّمَا قَالَا ^(٩) رَحِمَهُمَا اللَّهُ
أَنَّهُ لَا يَقْبَحُ ، لِأَنَّهُمَا أَجْرِيَاهُ مَجْرَى سَائِرِ أَعْمَالِهِ ^(١٠) فِي أَنَّهُ لَا صِفَةَ لَهُ زَائِدَةٌ .
-
- (١) وَانْ : وَلَنْ ط (٢) رَحِمَهُمَا اللَّهُ : سَاقِطَةٌ مِنْ ط
(٣) قِيلَ : قَالَ ص (٤) (٤٤٤) شَيْخُنَا ، رَحِمَهُ اللَّهُ : سَاقِطَةٌ مِنْ ط
(٥) وَإِلَيْهِ كَانَ : وَ ط
(٦) فِي الْهَامِشِ يَقْلَمُ آخِرُ " يَمْنَى أَبَا عَلِيٍّ وَأَبَا هَاشِمٍ " .
(٧) فِي أَنَّهُ " أَعْمَالُهُ " : سَاقِطَةٌ مِنْ ط

على ما هو عليه في جنسه / والفصل بينه وبين سائر أفعاله ^(١) ظاهر ، لأنها
أجمع يجب أن تقع على وجه زائد على وجوده ليحسن أو يقيح ، كالكلام
والحركة . والظلم يكفي في قبحه كونه ظلماً ، ولا يتعلق كونه كذلك
بالتقصيد . فإذا ضح ذلك ثبت ما قلناه ، وبطل ما تعلقوا به .

شبهة أخرى لهم

قالوا : قد ثبت عندنا أنه مريد لنفسه ، فيجب أن يكون مريداً لجميع
ما يوجد من قبيح أو حسن ، كما أنه يجب أن يعلم كل معلوم من حيث كان
علماً لنفسه ؛ وهذا مما بينا من قبل فساداً ، ودلنا على أنه مريد بإرادة .
وإذا بطل ما أصغروه ، بطل ببطلانه ما قرعوه عليه .

وبعد ، فلو ثبت كونه مريداً لنفسه ، لم يجب على أصابعهم ما قالوه ،
لأن عندهم أنه وإن كان مريداً لنفسه ، فإنه يصح أن يريد كون ما يكون
دون كون ما لا يكون ، ويريد كون الشيء على وجه دون وجه . فما الذي
يمنع من أن يكون مريداً للحسن دون القبيح ؟

على أن التوصل ^(٢) إلى إبطال كونه مريداً لنفسه بأنه لو كان كذلك ،
لوجب أن يكون ^(٣) مريداً للقبيح ، وذلك صفة قص لا تجوز عليه أولى من
أن تثبت كونه مريداً لذلك من حيث كان مريداً لنفسه .
وقد بينا من ^(٤) قبل أن ما كان قصاً من الصفات لا تترك فيه حال

(١) إنشائه : نهاية السقط من ط

(٢) التوصل : التوصل ط

(٣) أن يكون : كونه ط (٤) من قبل : ساقطة من ط

صفات النفس ، وحال صفات (١) الملة . (٢) فليس لأحد أن يمترض فيما

ذكرناه / بهذا الكلام ، وسقط ما تعلقوا به (٣) .

على أن من قول بعضهم أن الله سبحانه (٤) متكلم لنفسه ، وأمر

لذاته ، ولم يجب أن يتكلم بكل (٥) ضروب الكلام ، ويأمر بكل ما يصح

أن يؤمر به . فهلا جوزوا كونه مريدا لذاته ، وإن لم يجب أن يريد
القبائح .

(١) وحال صفات : وصفات ط

(٢-٣) فليس ٠٠٠ به : فلا يجب أن يمترضها ط

(٣) سبحانه : ساقطة من ص (٤) بكل : بجميع ط

فصل

في ذكر جملة ما يلزمهم على القول

بأن الله سبحانه يريد القباح من العباد

- أحد ما يلزمهم القول بأنه تعالى سفيه ، من حيث أراد السفه والقيبح ؛
 ٥ لأن هذه القضية واجبة في الشاهد فيمن أراد القبيح . ولا يتفصل حال مريد
 القبيح من حال فاعل القبيح في أنه سفيه ، فيجب مثله في الغائب . ومتى
 فرقوا بينه وبين الشاهد ، لزعمهم ^(١) أن لا يكون حكيما وإن أراد الحكمة
 وفعلها ، ولزعمهم ^(٢) أن لا يكون صادقا ، وإن فعل الصلح ، أو أن لا يكون
 اخباره عن الشيء على ما هو به صلتقا ، ولا اخباره عن الشيء على
 ما ^(٣) ليس به كذبا ، ويوجب عليهم قفض حقيقة كل شيء ، وجواز الباطن في
 ١٠ الغائب بخلاف الشاهد . والمعتد في الزام هذا الوجه ما قدمناه ، من أن
 ارادة القبيح قبيحة ، وأن من أقدم على القبيح يستحق الذم .
 وليس لهم أن يقولوا : ان المرید للسهة منا انما كان سفيها ، لأنه انتهى
 ١٥ عن ارادة السفه ، وتجاوز ما حذره . وليس هذه حال التقديم سبحانه ^(٤) ،
 لأننا قد بينا من قبل أن التفرقة بينه وبيننا من هذا الوجه لا تصح . وأن
 ما يقبح منا يجب أن يكون قبيحا منه ، فكذلك ما يوجب كون الواحد منا
 سفيها مذموما ، يوجب كونه سبحانه ^(٥) كذلك ، لو صح عليه .

(١-١) أن لا يلزمهم : ساقطة من ص

(٢) على ما : بما ط (٣٤٣) سبحانه : ساقطة من ص

وليس لهم أن يقولوا : إن إرادة السفة لا تبيح ، لأنها إرادة" للسفة ، ولا يجب كون فاعله سفيها لأجلها ^(١) ، لأن الواحد منا لو أراد السفة لنفع له فيه ، لحسن ذلك منه . وكذلك قول في الكذب وغيره .

وذلك لأن ما ادعوه لا أصل له ؛ لأننا قول أن ذلك يبيح على كل حال ، وإنما يلتبس في بعض الأحوال حكمه لحصول نفع فيه ، فيحتاج في معرفة قبجه إلى استدلال .

وقد ينأ من قبل أن الكذب يبيح لأنه كذب ، وأن إرادة التبيح تبيح لأنها إرادة للتبيح ، فلا وجه لاعادته .

وقولهم أنه يحسن من الإنسان أن يقول لطالب دم المؤمن إذا سألته عنه : أهو في الدار أم لا ، أن يقول : ليس في الدار ^(٢) ، وإن كان كاذبا .
ليخلصه من القتل ، لا يصح عندنا . لأن ذلك قبيح منه . والواجب عليه أن يخلصه بالتعريض وما يجري مجراه ، فأما بالكذب فلا يحسن منه ذلك .

وليس لأحد أن يقول : يجب أن يحسن منه الكذب ، إذا لم يعرف المعارض . ويجب أن يحسن من المكره ذلك أيضا عند الخوف ، إذا لم يتنها له التورية . وذلك لأن المعارف بالعادات من العقلاء لا بد من أن يعرف / المعارض كما يعرف الخير ، ويعرف التورية والالغاز ، كما يعرف الصحيح من الكلام . فإذا قصد الكذب مع تمكنه من الوصول إلى غرضه بالصدق ، لم يخرج من أن يكون مقدما على قبيح . ولو صح ما قالوه من أن فيهم من لا يعرف ذلك ، لكان ملوما إذا فعله ، وهو متمكن من معرفته ، كما هو له في البرهي والخارجي .

(١) لأجلها : لأجله ص (٢) في الدار : هو فيها. ط.

وقد يئسنا أنه يلزمهم إذا جاز أن يريد القبيح من غيره أن يجوز أن يريد من نفسه ، وأن يريد أن يكذب في أخباره ، ويفرد بالظلم ، ويعذب الأنبياء ، ويثيب القرائنة . واردة عندهم توجه . فيجب أن لا يأمّنوا من كون ذلك ، وفي ذلك السلاخ* من الدين ، وخروج* عن الاسلام .

٥ وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله ^(١) القول أن كل الأنبياء كذابون ، لأنه إذا جاز أن يريد القبيح والسفّه جاز أن يريد اظهار المعجزة على الكذابين أو على الصادقين ، ويصلهم على الضلال والكفر ، ويريد ذلك أجمع ، فيقع على حد ما أرادوه ^(٢) . وفي هذا ^(٣) هدم النبوات ، وأن لا يصح لهم التمسك بالشرائع ، ^(٤) وأن لا يتقوا بشيء من أدلة الاعلام . وسنبيّن هذه الطريقة مشروحة في المخلوق ان شاء الله ^(٥) .

وأحد ما يلزمهم اضافة السفّه الى التقديم تعالى من حيث أثبتوه أمراً بما يكرهه ويسخطه ، وناهاها بما يريد . وهذا من آكد ما يدل على سفّه من وصف في الشاهد . فيجب تفيه عن الله تعالى ، ^(٥) أو اثباته سفّها ، تعالى عن ذلك . ^(٥)

١٥ فإن قيل : انا لا نقول انه أمر / بما لا يريد ^(٦) ، كما لا نقول انه أمر / بما لا يعلم ^(٧) ، وانما نقول انه أمر بما يريد أن لا يكون .

قيل له : انا قد يئسنا أن الارادة تتناول الشيء على سبيل الحدوث ،

(١) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٢) أرادوه : أرادهم ط

(٣) وفي هذا : وهذا ط (٤) - (٥) وأن ... الله : ساقطة من ط

(٥) - (٥) أو اثباته ... ذلك : ساقطة من ط

(٦) يريد : يريد ط يعلم : يعلم ط

فلا يصح أن يقال انه تعالى أمر الكافر بما أراد أن لا يكون من الايمان ،
فيجب إذن أن يكون أمراً بما لا يريد أصلاً .

وبعد ، فإن "مَنْ" أمرٌ غيره بما يريد أن لا يكون ، فهو بمنزلة مَنْ
أمر غيره بما يكرهه في الشاهد في أنه سفيه . فما قالوه لا يخرج ما أوردناه
من أن يكون لازماً لهم .

٥

على أن الأمر من أقوى ما يدل على أن الأمر يريد الشيء ويحبسه
ويرضاه ، والكراهة تضاد هذه الأمور . فمن زعم أنه تعالى قد أمر بما
يكره ، فقد أثبت في المعنى على حكيمين يستحيل اجتماعهما . وقد أضاف إليه
التلبيس ، لأنه نسب إليه الأمر الدال على أنه يريد ، مع كونه كارهاً لما أمر
به . وقد بينا فساد قولهم أن "ارادة" الشيء كراهة لتركه ، وأن "الأمر
بالشيء" نهي عن ضده . فليس لهم أن يدفعوا هذا الكلام بهذا الأصل .

١٠

وقد ثبت أنه يلزمهم كون الكافر مطيعاً لله سبحانه ، محسناً كالمؤمن ، وأن
لا يكون أحدهما بالثواب أولى من الآخر ، ^(١) وأوضحنا الوجه فيه ،
فلا طائل في اعادته ^(١) .

١٥

وقد ألزمهم شيخنا ^(٢) أبو هاشم رحمه الله ^(٣) أن لا يكون المكلف على
مذهبهم بأن يكون فاعلاً للكفر أولى من الايمان ، لأن من
قولهم انه تعالى ^(٤) أراد كون الكفر قبيحاً فاسداً متناقضاً ،
وأراد / كون الايمان حسناً مرضياً ممدوحاً ، ولا يقولون انه يريد

٢٦٣ ط /

(١-١) وأوضحنا ٠٠٠ اعادته : ساقطة من ط

(٢٠٢) شيخنا ، رحمه الله : ساقطة من ط

(٣) تعالى : سبحانه ط

٢٠

حدوثهما . فإذا كان مريدا لكونهما على هذه الصفة ، فلم صار أحدهما بالوجود أولى من الآخر ، ولم يحصل مريدا لأحدهما على وجه يتعلق به ؟ فإن قالوا : انه يريد كون الكفر منه ، فلذلك كان بالوجود أولى .

قيل لهم : فيجب أن يحسن منا أن يريد كون الكفر أيضا كما حسن منه ، وأن لا يمتنع أن يأمرنا ^(١) الله تعالى بذلك . وذلك يؤدي إلى أن لا نأمن في كثير من الأنبياء أنهم دعوا إلى الكفر ^(٢) وأرادته . وأحد ما ألزمهم السلف القول بأن إبليس موافق الله عز وجل فيما يريد من الكفار ^(٣) ، والنبي عليه السلام مخالف له ، لأنه يريد منهم الإيمان .

وليس لهم أن يقولوا : ان إبليس لم يرد على الوجه الذي أراده الله ، لأن الله ^(٤) أراد كونه قبيحا ، وإبليس أراد كونه ^(٥) حسنا . وذلك أنا قد بينا أن الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدث ، فيجب أن يكون تعالى ^(٦) مريدا لحدوثه ، وكذلك إبليس . وهذا حقيقة المتابعة . ويجب أن يكون الله تعالى ^(٧) في حكم الموجب للكفر عليهم من حيث أراده ، وفي حكم الأمر به ، مع أنه قد أمر النبي بالنهي عنه ، والدعاء إلى خلافه ، والكرهة له . وقولهم : ان إبليس لا يحصل موافقا لله ^(٨) من حيث نهاه عن ذلك ، والنبي صلى الله عليه من حيث أمره بذلك ، فيجب كونه موافقا له ، وأن كره ما أراده ، بعيد ؛ لأن الموافقة في الشيء ترجع إلى أنه يفعل مثل

(١) يأمرنا : يأمر ط

(٢-٣) وأرادته... من الكفار : ساقطة من ص

(٣) الله : الله اذا ص

(٤) كونه : ساقطة من ط

(٥) تعالى : سبحانه ط (٦) الله : له ص

٥

١٠

١٥

٢٠

- ٥٢٦٣ / ما ^(١) فعله ، فإذا أراد إبليس نفس ما أرادته القديم ، فقد وافقه ^(٢) / ف .
 الإرادة ، وإن صح^٣ أن يقال إنه خالف ^(٣) أمره . ^(٤) وإذا كره الرسول
 صلى الله عليه وسلم نفس ما أرادته القديم جل وعز ، فقد خالفه ، وإن صح^٥ أن
 يقال إنه وافق أمره ^(٤) .
- ٥ وقد ألزمهم شيوخينا رحمهم الله ^(٥) القول ^(٦) بأنه يجب على العبد .
 ما أرادته النبي عليه السلام دون ما أرادته الله تعالى . ولو جاز ذلك لجاز أن
 يلزمه ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم ، دون ما أمر الله سبحانه به ، وما ألزمه
 النبي دون ما ألزمه الله سبحانه . وهذا تصريح بجواز مخالفة الله جل وعز ،
 والاقدام على معصيته .
- ١٠ وهذا الوجه مبني على ما قدمناه من أن "إرادة" القبيح قبيحة" ، وأن
 الأمر بالإيجاب بالإرادة يكونان كذلك .
- وقد ألزمهم شيوخينا القول بأن الله جل وعز ^(٧) يجب الكفر ووضاه
 ويختاره ، كما يشاؤه ويريده ، لأن معاني ذلك كله تتفق . وقد ذللنا عليه
 من قبل . . .
- ١٥ وقد بينا أن منهم من يرتكب ذلك من المتأخرين ، ويخرق الإجماع ،
 ويرد النص ، ويلزمه جواز الأمر بالفحشاء والمنكر ، وبسائر القبيائح ، وأن
 يطلق القول بأن من رضى الله فعله يسخطه النار ، ويلزمه أن يقول إنه يعذب
- (١) ما : ساقطة من ط (٢) وافقه : خالفه ط .
 (٣) خالف : وافق ط (٤-٤) وإذا أمره : ساقطة من ط
 (٥) شيوخينا رحمهم الله : الشيوخ ط
 (٦) القول : ساقطة من ط
 (٧) جل وعز : تعالى ط
- ٢٠

من يرضى عنه ، كما يشيب مَنْ هذمه حاله . ومن استجاز القول بذلك ،
لزمه القول بأنه يجوز أن يشيب مَنْ يسخط فعله ويسخط عليه .

ومنهم مَنْ يفصل بين الإرادة والمحبة بأن يقول : إن المحبة ثواب
أو مدح ، وليس كذلك الإرادة . وقد يفسد ذلك من قبل : / ٢٦٤

وقول مَنْ قال منهم : انه يقال إن الله تعالى (١) أحب كذا أو أبغض
كذا ، فيجب أن يكون من صفات الفعل ، يطل ، لأنه يقال انه تعالى أراد
كذا وكره كذا . بل استعمال ذلك آيئ وأظهر .

وكما يقال انه سبحانه يحب زيدا ويغض عسرا ، فقد يقال انه يريد
منافع زيد ويكره منافع عمرو .

وقد ألزمهم شيوخنا رحمهم الله (٢) أن يكون تعالى أحب للكافر منه .
للؤمن ، وأقرب إلى أن يريد الخير له ، لأن عندهم أن مَنْ أقدم على
الكفر مائة سنة قد يؤثر إيمانه ، ويخلق فيه ، ويحبه له . ومن أطاع
الله (٣) مائة سنة (٤) ، يرد خلق الكفر فيه . وفي هذا من الفساد ما لا يخفاء به .

وألزمهم القول بأنه تعالى إذا أراد من غيره أن يسبه ويشتمه ويسفه
الثناء عليه من غير حاجة ، فيجب أن يكون أهلا لذلك . كما أن الواحد منا
إذا أراد من غيره (٥) السفه عليه فهو أهل له .

ولا يجب أن يقال : إذا خلق الولد أنه أهل له ، لأن القول بأنه أهل
للولد يقتضى أن يجوز الولد عليه ، أو يوهم ذلك . ولا يضاف الولد إلى

(١) تعالى : سبحانه تط (٢) رحمهم الله : ساقطة من ط

(٣) أطاع الله : أطاعه ط (٤) سنة : ساقطة من من

(٥) من غيره : لغيره ص

مَنْ هو أهل له بالخلق . وليس كذلك ما ألزمهم ، لأنه يضاف إليه من حيث الاختيار .

ويلزمهم على هذه الطريقة القول بأنه قد أراد عبادة المسيح ، وأن يكون أهلاً للالهية ، لأنه بإرادة ذلك منهم قد صار كأنه واجب عليهم . ولا يلزمنا شيء من ذلك من حيث قلنا انه قد علم هذه الأشياء ، لأن العالم يكونه عالماً / ٢٦٤ ط /
بالشيء لا يضاف إليه ، ولا يصير أهلاً له .

وقد ألزمهم^(١) القول : بأنه انما قُبِّحَ الكفر لأن الله تعالى أراد كونه قبيحاً . وكذلك القول في حسن الايمان . وهذا يؤدي الى أن تحصل الأشياء على حقائقها ، لأنه سبحانه^(٢) أراد كونها كذلك . ولو صح هذا في كونه مريداً لصح مثله فينا ، فكانت ارادتنا تؤثر في حقائق الأشياء . وهذا يؤدي الى أن تريد كون الشيء حسناً ، ويريد الله تعالى قبيحاً ، فيصير حسناً قبيحاً في حالة واحدة . ويوجب لو أراد تعالى كون عبادة غيره حسناً ، وكذلك الكفر بنعمته أن يصير حسناً ايماناً . وهذا يؤدي الى أن لا نؤمن مثل ذلك في جميع ما كلفناه ، وافترض علينا .

والزموهم القول بأنه لا وجه لانزال الكتاب ، وبعثة الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ لأنه اذا كان يريد منهم ما علم أنه يقع منهم ، وارادته منهم ذلك موجبة ، فلا بد من وقوع الكفر من الكافر ، والايمان من المؤمن ، حصل الكتاب والوعد والعيد ، والترغيب والترهيب أم لم يحصل ذلك^(٣) ،

(١) الزموهم : ألزمهم ط

(٢) سبحانه : تعالى ط (٣) ذلك : ساقطة من ط

بِعِثْتِ^(١) الْأَنْبِيَاءَ إِلَيْهِمْ^(٢) أَمْ لَمْ تَبْعَثْ^(٣) . فكل قول يوجب كون الكتب والرسل عبثا وجب فسادها .

ويلزمهم أن لا يكون للالطاف التي يخلقها تعالى معنى يتة ، لأن وجودها كعدمها ، في أن الذي يوجد هو الذي أرادته جل وعز ، ولو بذلنا كل جهد . وفي ذلك إبطال الرغبة إليه بأن يطفئ لنا ويعينتنا . وفي ذلك خلاف الاجماع .

ويلزمهم القول بأنه جل وعز^(٤) / لم يزل مديرا مقدرًا ، لأن التدبير والتقدير هما الإرادة . ولا فترق بين من أجاز ذلك ، وبين من أجاز وجود التدبير منه فيما لم يزل إذا جاز كونه جوادا محسنا منمما فيما لم يزل . وهذا في غاية الفساد .

وقد أرموهم القول بأنه سبحانه^(٥) إذا جاز أن يريد القبائح جاز أن يأمر بها ، ويؤمرها ، ويدعو إليها ، ويأمر الأنبياء بالدعاء إليها . وذلك يؤدي إلى أن لا تأمن أن أوامره جل وعز^(٦) في القرآن كلها أوامر بباطل^(٧) . ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يقولوا انه قد أخبر أولا بأنه لا يأمر إلا بالحق ، لأنه يلزمهم أن يكذب في اخباره . فكيف يوثق بما ذكروه ؟ ومن أين أن القرآن من عند الله على قولهم ؟ وهلا جاز أن يكون من النبي صلى الله عليه ، أراد كونه منه ، فكان ، وإن لم يكن نبيا . وكذلك القول في سائر الاعلام أنه يجب أن لا يؤمن فيها ما ذكرناه .

(١) بعثت : بعث ط
(٢) تبعث : يبعثوا ط
(٣) تبعث : تبعث ط
(٤) لم يزل مديرا مقدرًا : تعالى ط
(٥) سبحانه : تعالى ط
(٦) بباطل : باطل ط
(٧) بباطل : باطل ط

وقد ألزمهم شيخنا ^(١) أبو هاشم رحمه الله ^(٢) تجويز قلب الأجناس ، بأن يريد الله سبحانه كونها كذلك . ويبيّن أن هذا يؤدي الى تجويز خلو الجسم من المحدثات ، والى الشك في حدوث الأجسام ، والى ابطال الصانع ، فضلا عن أن تتكلم في صفاته .

وقد بيّن شيخنا رحمه الله ^(١) أنه على قولهم يجب أن لا يكون تعالى ^(٢) مريداً على الحقيقة لأنه يريد الأشياء على وجوه لا تحصل عليها بالإرادة ، وادّعتها على هذه / الوجوه يستحيل . وعندهم أنه لا يريد حدوثها وكونها فقط ، وهو الوجه الذي يصح أن يراد عليه . وهذا يوجب قبح كونه مريداً من حيث يتوصل به الى أنه يريد لكل شيء .

ويبتدأ أن على هذا القول يجب أن لا تكون لارادته تعالى تأثير في المراد البتة . وهذا ينقض كونها ارادة ، لأن من حقها أن تؤثر في المراد ، أو بعضه ، ضرباً من التأثير . وهذا يبطل طريق اثبات الارادة . لأننا انما نتوصل الى كون المريد مريداً بوقوع أفعاله على وجه لا تكون عليه الا بالإرادة .

ويلزمهم القول بأن العبد مضطر الى ما أراد الله حدوثه ، لأن ارادته اذا كانت موجبة فما تجب به ، يجب أن يكون في حكمها . وفي هذا ابطال تعلق الأفعال بالفاعلين . وهذا يبطل طريق اثبات الأعراض أيضا ، لأنه يوجب استحالة كون الجسم على حال ، مع جواز كونه على خلافها .

وقد بينا من قبل ما يلزمهم على قولهم أنه يريد لنفسه من كونه مريداً

(١) (١٤١١) شيخنا رحمه الله : ساقطة من ط

(٢) تعالى ساقطة من ط

لقدر مقدّر ، وأن لا يصح أن يزيد عليه ، ولا أن يزيد في المكلفين ولا في تكليفهم ، ولا فيما ألهم عليهم ، وأحسن إليهم . ويتنا في ذلك وجوها كثيرة لا وجه لاعادتها .

- وتمت ثبت أنه ليس يريد لنفسه ، فقد ثبت أن الإرادة فعله ، فيجب أن يريد ما تحسن إرادته / دون ما تهيج ، كما قوله في سائر الأفعال . ٥
وسنين وجوهاً آخر في غير (١) هذا الباب في المخلوق والاستطاعة .
وهذا القدر يكفي في التنبيه على طريقة الكلام عليهم في هذا الباب (٢) .
(٣) يتلوه أن شاء الله فيما يليه الكلام في القرآن

يَتْلُو كَتَرًا؟

- الحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبيه محمد وآله الطيبين ١٠
وحسبنا الله ونعم الوكيل (٣)

- (٤) تم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ١٥
محمد وآله الطاهرين ومسلم تسليماً
هنا آخر الكلام في الإرادة بحمد الله ومنه
ويتلوه الكلام في القرآن وفي سائر كلام الله سبحانه
وقد قدم المجلد الإرادة على الكلام في التعديل والتجوير
وهذا أول فصوله ... فصل في حقيقة العقل وحده .. (٥)

(١) غير : ساقطة من ص (٢) الباب : ب ان شاء الله ط

(٣-٢) يتلوه ... الوكيل : زيادة في نسخة ص

(٥-٤) تم والحمد لله ... وحده : زيادة في نسخة ط



فهرس

الكلام فى الإرادة

صفحة

فصل : فى ذكر الخلاف فى جملة وأصوله	٣
فصل : فى أن المرید منا حالاً يختص بها بفارق بها من ليس بمرید	٨
فصل : فى أن المرید منا إما يكون كذلك لمضى	٢٤
فصل : فى إبطال القول بأن المرید إما يكون مریداً لأجل المراد وأن	
الإرادة هى المراد أو الأمر وما يتصل بذلك...	٣١
فصل : فى بیان مقارعة الإرادة للشهوة والتقى	٣٥
فصل : فى أن الإرادة لا يجوز أن تكون كراهة على وجه	٤٠
فصل : فى أن المرید لا يكون مریداً بالإرادة لأنه فعلها	٤٧
فصل : فى أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة	٥١
وما يتصل بذلك...	
فصل : فى أن السخط هو الكراهة وما يتصل بذلك...	٦٠
فصل : فى أن السهو لا يضاد الإرادة والكراهة وأنه لا ضد لها	
ولا تضاد فى كل نوع منهما	٦٢
فصل : فى أن الإرادة والكراهة إنما يتعلقان بالشئ على طريق	
الحلوث	٦٨
فصل : فى بیان ما يصح أن يراد وما لا يصح وما يجب أن يراد	
وما لا يجب	٧٨
فصل : فى أن الإرادة لا توجب الفعل	٨٤
فصل : فى أن الإرادة قد تتقدم المراد وقد تقارنه	٨٩
فصل : فى بیان ما يؤثر من الإرادات وما لا يؤثر وما تؤثر فيه	
الإرادة وما لا تؤثر	٩١

صفحة

فصل : في بيان الوجه الذي تحصل عليها الأفعال بالإرادة وما يحصل	
من غير إرادة وما يتصل بذلك	٩٤
فصل : في بيان ما يحسن من الإرادات وما يقبح منها وما يتصل بذلك	١٠١
فصل : في الدلالة على أن الله تعالى يريد في الحقيقة...	١٠٤
فصل : في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه ...	١١١
فصل : في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً لنفسه ولا لعله	١٣٤
فصل : في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة ...	١٣٧
فصل : في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة...	١٤٠
فصل : في أن إرادته تعالى يجب أن تكون موجودة لا في محل	
وما يتصل بذلك...	١٤٩
فصل : في ذكر ما يوردونه من الشبه في أن الله عز وجل يريد	
لنفسه وذكر الجواب عنها	١٧٥
شبهة	١٧٥
شبهة ثانية لهم	١٧٩
شبهة ثالثة لهم	١٨٢
رابعة لهم	١٨٣
خامسة لهم	١٨٤
سادسة لهم	١٨٥
سابعة لهم	١٨٧
ثامنة لهم	١٨٩
تاسعة لهم	١٩٣
عاشرة لهم	١٩٦
حادية عشرة لهم	١٩٧
ثانية عشرة لهم	١٩٨
ثالثة عشرة لهم	١٩٨
رابعة عشرة لهم	٢٠٠

صفحة

٢٠١	شبهة خامسة عشرة لم...
٢٠٣	فصل : فيما يلزمهم على قولهم بأنه مريد لنفسه من وجوه الفساد
٢١٤	فصل : فيما يجوز أن يريد القديس تعالى من فعله وفعل غيره وما لا يريد
٢١٤	وما يتصل بذلك...
٢١٨	فصل : في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات
٢١٨	وأنه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرهها
٢٧٨	دليل
٢٢٠	دليل
٢٢٣	دليل
٢٢٩	دليل
٢٣٢	دليل
٢٣٣	دليل
٢٣٥	دليل
٢٣٧	دليل
٢٣٨	دليل
٢٣٩	دليل
٢٤١	دليل
٢٤٦	دليل
٢٤٨	دليل
٢٤٩	دليل
٢٥٦	فصل : في ذكر الشبه التي يتعلقون بها في أنه تعالى مريد بجميع
٢٥٦	الكائنات وأنه يريد المعاصي كما يريد الطاعات
٢٨٣	شبهة لم
٢٨٦	شبهة أخرى لم
٢٨٩	شبهة أخرى لم

صفحة

٢٩٣	شبهة أخرى لم
٢٩٤	شبهة أخرى لم
٢٩٥	شبهة أخرى لم
٢٩٦	شبهة أخرى لم
٢٩٨	شبهة أخرى لم
٢٩٩	شبهة أخرى لم
٣٠٧	شبهة أخرى لم
٣١١	شبهة أخرى لم
٣١٥	شبهة أخرى لم
٣٢٠	شبهة أخرى لم
٣٢٢	شبهة أخرى لم
٣٣١	شبهة أخرى لم
٣٣٦	شبهة أخرى لم
٣٣٦	شبهة أخرى لم
٣٣٩	شبهة أخرى لم

فصل : في ذكر جملة ما يلزمهم على القول بأن الله سبحانه يريد

القبائح من العباد .. ٣٤١

OUR HERITAGE

AL-MUGHNĪ

in

Monotheism and Equity

Dictated by

AL-QĀDĪ ABŪ'L-HASAN 'ABD AL-JABBĀR

who died in 415 H.

Vol. VI.

2. - AL-IRĀDA

2. - *The Will*

Edited by

FATHER G.C. ANAWATI

Revised by

Dr. IBRAHIM MADKUR

under the supervision of

Dr. TĀHĀ HUSSEIN

Ministry of Culture and National Guidance
The Egyptian General Organization
for Editing, Translating, Printing & Publishing

0519712

